Univ. of
Toronto
Library

BINDING LIST AUG 1 5 1923

ARCHIV
FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

NACH ALBRECHT DIETERICH

UNTER MITWIRKUNG VON

H. OLDENBERG C. BEZOLD K. TH. PREUSZ

IN VERBINDUNG MIT L. DEUBNER HERAUSGEGEBEN VON

RICHARD WÜNSCH

DREIZEHNTER BAND

173885
14/9/22

DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER IN LEIPZIG 1910

BL
4
A8
Bd. 13

Inhaltsverzeichnis

I Abhandlungen

Seite

Zur gynäkologischen Ethik der Griechen Von Johannes Ilberg in Leipzig 1

Wasser als Dämonen abwehrendes Mittel Von I. Goldziher in Budapest 20

Die Serapislegende Von E. Petersen in Berlin-Halensee . . . 47

Seltsame Vorstellungen und Bräuche in der biblischen und rabbinischen Literatur Von K. Kohler in Cincinnati 75

ΣΦΑΓΙΑ Von P. Stengel in Berlin 85

Zur Geschichte der Chadhirlegende Von Israel Friedländer in New-York 92

Alexanders Zug nach dem Lebensquell und die Chadhirlegende Von Israel Friedländer in New-York 161

Zur neuplatonischen Theologie Von Konrat Ziegler in Breslau 247

Mythologische Studien aus der neuesten Zeit Von Richard M. Meyer in Berlin 270

Ein neuer Zeuge der altchristlichen Liturgie Von F. Skutsch in Breslau 291

Spekulation und Volksglaube in der ionischen Philosophie Von Otto Gilbert in Halle a. S. 306

San Lucio Von E. A. Stückelberg in Basel 333

Lupercalia Von Ludwig Deubner in Königsberg 481

Nordkaukasische Steingeburtsagen Von A. von Löwis of Menar in Berlin 509

Der Ursprung des Iudicium offae Von Adolf Jacoby in Weitersweiler 525

Marica Von Franz Boll in Heidelberg 567

II Berichte

1 Die religionswissenschaftliche Literatur über China seit 1900 Von O. Franke in Berlin 111

2 Ägyptische Religion (1906—1909) Von A. Wiedemann in Bonn 344

3 Religion der Japaner 1905—1908 Von Hans Haas in Heidelberg 373

Seite

4 Religionen der Naturvölker 1906—1909. Allgemeines Von K. Th. Preuß in Berlin 398
5 Der indische Buddhismus (1907—1909) Von H. Oldenberg in Göttingen 578
6 Der Jainismus Von H. Jacobi in Bonn 615

III Mitteilungen und Hinweise

Von K. Kohler (Zu Archiv XIII 84) 153; I. Friedländer (Zu Archiv XIII 102) 154; H. Stocks (Zu Archiv XII 46) 154; E. Fehrle (Zu Archiv XII 577 f.) 156; A. Abt (Zu Archiv XII 161 ff.) 159; G. Kazarow (Vampirglauben in Bulgarien) 159; E. Hoffmann-Krayer (Zu Archiv XII 579) 160; M. Höfler (Zu Archiv XII 579) 160.

Von H. Stocks (Zu Archiv XI 158) 466; O. Weinreich (Zum Tod des großen Pan) 467; E. Hertlein (Paul de Lagarde und die Abfassungszeit des Daniel) 473; Th. Nöldeke (Zu Archiv XII 234 ff.) 474; F. Boll (Akrostichische Inschrift aus Sinope) 475; O. Kern (Apollon Didymaios in Attaleia in Pamphylien) 478, (Inschrift von Magnesia am Maiandros) 479; J. Löwenthal (Ein irokesisches Märchen) 479.

Von H. Haas (Lautes und leises Beten) 619; O. Weinreich (Engastrimythen) 622; E. Schmidt (Zu dem Zaubergesang in der Nekyia) 624; R. Eisler (Bildopfer bei Empedokles) 625; Th. Zachariae („Von Abziehung der Sterbenden Hauptküssen") 626; O. Janiewitsch (Totenmaske bei den Wogulen) 626, (Durstige Seelen, AYPA) 627, (Zu Archiv XII 579) 630; A. Marmorstein (Genesia oder Parentalia?) 630; F. Boll (Todsünden) 632; A. Jacoby (Zu Archiv XIII 525 ff.) 634.

Register Von Willy Link 635.

I Abhandlungen

Zur gynäkologischen Ethik der Griechen

Von **Johannes Ilberg** in Leipzig

ὁ γὰρ ἰητρὸς ὁρεῖ τε δεινὰ θιγγάνει τε δηδέων
[Hippokrates]

Wiederholt sind in diesem Archiv die Anschauungen des griechisch-römischen Altertums über das Problem der Abtreibung besprochen worden. Salomon Reinach suchte das verwerfende Urteil über diesen Eingriff auf orphische Lehre zurückzuführen (IX 312 ff.); dagegen meint Sam Wide (XII 232) 'nachgewiesen zu haben, daß dort, wo wir einen festen Boden haben, die Verdammung der Kindesabtreibung innerhalb der griechischen Kultur auf einen jüdischen (bzw. christlichen) Einfluß zurückgeht'. Der feste Boden Wides scheint mir recht schmal zu sein — er besteht aus zwei griechischen Inschriftsteinen etwa aus den ersten Jahrzehnten des II. nachchristlichen Jahrhunderts, die Tempelbestimmungen aus Lindos und aus Laurion enthalten —; es dürfte sich daher empfehlen, ihn möglichst zu erweitern, bevor man sich über die wichtigen religionsgeschichtlichen Zusammenhänge entscheidet, die hier vermutet worden sind.

Ohne solcher Entscheidung vorgreifen zu wollen, möchte ich vom medizingeschichtlichen Standpunkt einiges zur Sache geltend machen.

Die als Grundlage der Betrachtungen Wides über *Ἄωροι βιαιοθάνατοι* dienenden Kultusvorschriften stehen IG XII 1 n. 787 (= Dittenberger, Syll.² 567 = Ziehen, Leges Graec. sacr. II 1 n. 148) und IG III 74 (= Dittenb. 633 = Ziehen 49). Sie gestatten

den Zutritt zu den betreffenden Heiligtümern erst nach Ablauf von vierzig Tagen *ἀπὸ φθορείων* (Inschr. von Lindos Z. 12) oder *ἀπὸ φθορᾶς* (Inschr. von Sunion Z. 7). Beide Ausdrücke, *φθορεῖα* und *φθορά*, übersetzt Wide mit 'Abtreibung der Leibesfrucht', aber sie bedürfen genauerer Interpretation. Zufällig läßt sich diese gerade mit Hilfe eines gleichzeitigen oder wenig älteren Arztes geben, des berühmten Soranos von Ephesos, und zwar besonders aus zwei einschlägigen Kapiteln seiner Gynäkologie: I 18 (S. 228f. Rose): *Τίνα σημεῖα μελλούσης γίνεσθαι φθορᾶς*, 'Anzeichen eines bevorstehenden Abortus' und I 19 (S. 229ff. R.): *Εἰ φθορίοις καὶ ἀτοκίοις χρηστέον καὶ πῶς*, 'Zulässigkeit und Applikation von Mitteln zur Abtreibung und Konzeptionsverhütung'. Des schnelleren Verständnisses halber muß ich die Worte des Fachschriftstellers, soweit sie unserem Zwecke nützlich sind, in deutscher Übersetzung mitteilen, zuerst den Abschnitt über *φθορά*:

I 18, 59. 'Bei bevorstehendem Abortus erleiden die Patientinnen (*μελλούσης δὲ γίνεσθαι τῆς τοῦ ἐμβρύου φθορᾶς ταῖς φθειρούσαις παρακολουθεῖ*) zunächst Abgang einer wässerigen, dann einer serumartigen oder einer blutigen Flüssigkeit, die wie Spülwasser von Fleisch aussieht; hat die Loslösung begonnen, so geht reines Blut ab und dann zuletzt Blutgerinnsel oder, je nach der Schwangerschaftsdauer, formloses Fleisch oder solches, das bereits Gestaltung erkennen läßt. In den meisten Fällen sind die Symptome: Schwere im Kreuz und Schmerzen in den Hüften und im Bauch, Leisten, Kopf, Augen und Gelenken, Magenkrampf, Kälte der Glieder und Schweiß, Ohnmacht, mitunter auch Fieberschauer; in andern Fällen außerdem: Schluchzen oder Krampf und Stimmlosigkeit. Diese Symptome zeigen sich besonders bei solchen, die sich durch Abtreibungsmittel einen Abortus zuziehen (*ταῖς ἐκ φαρμακείας φθειρούσαις*). Bei denen, die unabsichtlich eine Fehlgeburt durchmachen (*ταῖς χωρίς τινος ἐπιτηδεύσεως ἐκτιτρωσκούσαις*; vgl. II, 13, 47 S. 344, 5 R.: *ἔκτρωσις δέ (ἐστιν) ἡ μετὰ δεύτερον*

ἢ τρίτον μῆνα φθορὰ τοῦ ἐμβρύου), stellt sich nach Hippokrates vorher auffälliges Welken der Brüste ein, nach Diokles Kälte der Schenkel und ein Gefühl der Schwere im Kreuz um die Zeit der Geburt.'

Unter *φθορά* ist also beides, Fehlgeburt und Abtreibung, zu verstehen, durchaus nicht nur das Verbrechen gegen das keimende Leben, wie das Wort in dem Aufsatz von Wide einseitig aufgefaßt wird. Es bedeutet eben ganz allgemein 'Absterben des Embryon', mag es künstlich hervorgerufen sein oder ein pathologischer Vorgang. Man sehe sich auch den Hippokrateskommentar des Galenos an, in dem gerade bei der Interpretation der erwähnten Beobachtung aus den Aphorismen über plötzliches Welkwerden der Brüste vor einer unfreiwilligen *fausse couche* wiederholt der Ausdruck *φθορά* (neben *διαφθορά* und *ἐκτρωσμός*) angewendet ist (Gal. XVII B 845—850 K.). Für den im Sprachgebrauch der Ärzte weniger bewanderten Leser bemerke ich außerdem, daß *φθείρειν* (wie *ἀποφθείρειν*, *διαφθείρειν*, *ἐκβάλλειν*) weder absolut noch mit Objekt ohne weiteres mit 'abtreiben' übersetzt werden darf; es heißt 'abortieren' und pflegt besondere Zusätze zu erhalten (wie oben *ταῖς ἐκ φαρμακείας φθειρούσαις*), sofern es sich um künstliche Maßnahmen handelt. Wer das nicht bedenkt, erhält bei der Lektüre der Texte leicht eine übertriebene Vorstellung von der Häufigkeit des künstlichen Abortus im antiken Leben.

Daß die römische Kaiserzeit einen Höhepunkt dieses verbrecherischen und verderblichen Treibens bezeichnet, ist ja freilich allbekannt. Wie die medizinische Literatur in ihrem ganzen Umfang allerlei Kultur- und nicht zum wenigsten auch Degenerationserscheinungen getreulich widerspiegelt, so auch in diesem Fall. In dem altehrwürdigen Asklepiadenschwur, der gewöhnlich dem Hippokrates zugeschrieben wird, verpflichtet sich der Neuling schlechthin: *οὐ δώσω δὲ οὐδὲ φάρμακον οὐδενὶ αἰτηθεὶς θανάσιμον οὐδὲ ὑφηγήσομαι ξυμβουλίην τοιήνδε, ὁμοίως δὲ οὐδὲ γυναικὶ πεσσὸν φθόριον*

δώσω. ἁγνῶς δὲ καὶ ὁσίως διατηρήσω βίον τὸν ἐμὸν καὶ τέχνην τὴν ἐμήν.[1] Dementsprechend spielen Abtreibemittel in dem großen Corpus Hippocraticum nur eine beschränkte Rolle, von der noch die Rede sein soll. Später wird das anders, und es entspinnen sich Diskussionen unter den Fachleuten über ihre Zulässigkeit und ebenso über die Frage, ob der Arzt die Hand dazu bieten dürfe, die Empfängnis überhaupt zu verhindern.

Hören wir auch darüber Soranos selbst:

I 19, 60. *Ἀτόκιον* und *φθόριον* sind nicht gleichbedeutend: das eine verhindert die Empfängnis, das andere vernichtet die Frucht. *Ἐκβόλιον* erklären einige für synonym mit *φθόριον*; andere finden einen Unterschied, indem es nicht von Medikamenten gelte, sondern von mechanischen Schüttelungen und gelegentlich vom Springen. In solchem Sinne habe bereits Hippokrates, als Gegner der abtreibenden Arzneimittel (*παραιτησάμενον τὰ φθόρια*), in dem Buche 'Die Natur des Kindes' ein *ἐκβόλιον* angewendet, das Anfersen (*τοῦ ἐκβαλεῖν χάριν τὸ πρὸς πυγὰς πηδᾶν*). Auf diesem Gebiete besteht nämlich Meinungsverschiedenheit. Einige verwerfen die Abtreibemittel (*φθόρια*), indem sie sich auf des Hippokrates Worte berufen: 'Ich werde keinem ein Abtreibemittel ausfolgen' (*οὐ δώσω δὲ οὐδενὶ φθόριον*) und geltend machen, daß es im Wesen der Heilkunde liege zu hüten und zu wahren, was die Natur erzeuge. Andere dagegen verordnen sie, aber nur in bestimmten Fällen; d. h. nicht, wenn eine Schwangere den Eingriff wegen der Folgen eines Ehebruchs verlangt, oder aus Rücksicht auf ihre Schönheit, sondern nur um eine Gefahr

[1] Wie S. Reinach angesichts dieses Zusammenhangs und schwungvollen Abschlusses die ethische Bedeutung des Passus anzweifeln kann, weil nachher folgt: *οὐ τεμέω δὲ οὐδὲ μὴν λιθιῶντας, ἐκχωρήσω δὲ ἐργάτῃσιν ἀνδράσι πρήξιος τῆσδε*, ist unbegreiflich. Er sagt (in diesem Archiv IX 320): '. . . *l'interdiction paraît plutôt répondre aux intérêts des spécialistes de la lithotomie, auquel cas la mention des pessaires comporterait une interprétation analogue et n'aurait pas la portée d'une prohibition morale.*'

zu verhindern[1], die sich voraussichtlich bei spontaner Geburt einstellen würde, sei es, daß der Uterus zu klein ist für die vollständige Ausbildung der Frucht oder daß sich am Muttermund Neubildungen und Risse vorfinden oder ähnliche Gründe maßgebend sind. Ebenso äußern sie sich auch über die Mittel gegen Empfängnis (*ἀτόκια*), und wir schließen uns ihrer Meinung an.'

Man ersieht sogleich, daß die alte strenge Tradition in gewissen Fachkreisen noch fortwirkt; wenigstens in der Theorie, wird man im allgemeinen vorsichtigerweise hinzufügen müssen. Diejenigen, die einen Bedeutungsunterschied zwischen *φθόριον* und *ἐκβόλιον* annahmen und als Beleg dafür jene vielberufene Historie zitierten von der *μουσοεργὸς πολύτιμος παρ' ἄνδρας φοιτέουσα, ἣν οὐκ ἔδει λαβεῖν ἐν γαστρί, ὅκως μὴ ἀτιμοτέρη ἔῃ* (VII 490 L.), scheinen das Bedürfnis gefühlt zu haben, die Verschiedenheit der darin von 'Hippokrates' angeordneten gymnastischen Übung des 'Anfersens' und der im *Ὅρκος* von ihm verpönten *πεσσοὶ φθόριοι* recht ausdrücklich hervortreten zu lassen, um den scheinbaren Widerspruch zu erklären und Vorwürfe gegen den großen Meister zu entkräften.[2] Übrigens kommt im Falle der Tonkünstlerin *ἐκβόλιον* oder *ἐκβάλλειν* gar nicht vor, und der Sprachgebrauch steht tatsächlich mit einer solchen Spezialisierung des Wortes nicht in Einklang.[3] Was dann weiterhin von Soranos berichtet und was seinerseits vertreten wird, zeigt uns deutlich, daß selbst damals noch eine

---

[1] S. 230, 1 R. schreibe ich *ἀλλὰ διὰ τὸ κίνδυνον κωλῦσαι* (*ἄλλοτε διακίνδυνον κωλῦσαι* die Hs.). Zur Sache vgl. Theod. Prisc. Gyn. 6, 23 f.

[2] Das geschah noch im vorigen Jahrhundert; s. Thibeaud *Hippocrate accusé d'avoir provoqué l'avortement d'une courtisane grecque* (Gazette médicale de Paris 1844 Nr. 35).

[3] Vgl. z. B. die zahlreichen *ἐκβόλια* in *Περὶ γυναικείων* I 78 (VIII 172 ff. L.) und später [Galen] XIV 477, 480 ff.; Oribas. Eupor. IV 112 (Bd. V 772). Es handelt sich dabei nur ganz vereinzelt um mechanische Einwirkungen (VIII 180 L.: *ἕτερον ἐκβόλιον· ὑπὸ τὰς μασχάλας λαβὼν σείειν ἰσχυρῶς* zur Austreibung der Nachgeburt).

Richtung der orthodoxen Hippokratiker bestand und ihren intransigenten Grundsatz mit Nachdruck formuliert hatte: *τηρεῖν καὶ σῴζειν τὰ γεννώμενα ὑπὸ τῆς φύσεως*. Ihr gegenüber hatte sich eine berechtigte Kasuistik entwickelt, deren Vertreter künstlichen Abortus und Verhütung der Empfängnis empfahlen, sofern infolge einer Geburt direkte Lebensgefahr für Mutter und Kind zu erwarten stand, äußere Beweggründe indessen nicht gelten ließen.

Der fernere Inhalt unseres langen Kapitels, § 61 bis § 65, frappiert etwas nach diesen Auseinandersetzungen und hat sogar gelegentlich zu dem Verdacht geführt, Soranos meine es mit der Zustimmung *οἷς καὶ ἡμεῖς συναινοῦμεν*, womit er jene Mittel und Manipulationen nur in gewissen Notfällen billigt, im Grunde seines Herzens gar nicht ernst und aufrichtig; er würde sonst nicht eine so große Zahl davon verzeichnet haben. Dieser Verdacht scheint mir unbegründet, ja sogar, wie ich den Meister zu kennen glaube, sehr ungerecht; dem Galenos wäre so etwas schon eher zuzutrauen bei seiner Rücksichtnahme auf die *βασιλικαί γυναῖκες, αἷς οὐκ ἔστιν ἀρνήσασθαι* (XII 443), als unserm, soweit ich sehe, durchaus sachlichen und unabhängigen Ephesier in Rom, der von der Hebamme auch mit Nachdruck fordert, daß sie uneigennützig sei, *ἀφιλάργυρος ὡς μὴ διὰ μισθὸν κακῶς δοῦναι φθόριον* (S. 174, 22 R.). Lediglich also um Unheil bei voraussichtlicher Dystokie zu verhüten, davon dürfen wir bei Soranos überzeugt sein, teilt er seine Ratschläge und Rezepte, die *ἀτόκια* und *φθόρια*, mit. Dabei warnt er wiederholt vor scharfen und sonstwie schädlichen Mitteln, führt auch lange nicht alle an, die ihm bekannt sind und erklärt insbesondere die Amulette für erfolglos.[1] Die Warnungen lassen zwischen den Zeilen erkennen,

[1] S. 231, 26: *φυλάττεσθαι δὲ ἐπὶ πολὺ τὰ δριμέα διὰ τὰς ἀπ' αὐτῶν ἑλκώσεις*; 234, 10: *αἱρεῖσθαι δὲ τούτων τοὺς μὴ ἄγαν δριμεῖς, ἵνα μὴ πλείονα συμπάθειαν καὶ θερμασίαν ἐπάγωσιν*; 234, 20: *πολλὰ δὲ καὶ ἄλλα παρ' ἄλλοις εἴρηται, φυλάττεσθαι δὲ δεῖ τὰ λίαν πληκτικά*. S. 232, 13: *πλείων ἐστὶν ἡ ἀπὸ τούτων κάκωσις φθειρόντων μὲν καὶ ἀνατρεπόντων τὸν στόμαχον, πληρούντων δὲ τὴν κεφαλὴν καὶ συμπάθειαν ἐπιφερόντων κτλ.*

wieviel Unglück auf diese Weise damals durch Leichtsinn und Unverstand angerichtet worden sein mag.

Bei den *φθόρια* kann Soranos im allgemeinen und einzelnen auf sein früheres Kapitel (I 14) *Τίς ἡ τῶν συνειληφυιῶν ἐπιμέλεια* hinweisen; man müsse eben, wenn die Geburt nicht erfolgen dürfe, das Gegenteil des dort Vorgeschriebenen tun (S. 232, 20). Mit welch liebevoller Sorgsamkeit weiß er daselbst zum Besten der angehenden Wöchnerin zu raten! Gegen Ende wird er ganz schwungvoll; man sieht, die *τήρησις* (S. 211, 14) ist sein eigentliches Prinzip.[1] Trotz aller Bemühungen sind natürlich pathologische Fehlgeburten oft nicht zu verhindern, über ihre Therapie ist im zweiten Buche gehandelt.[2]

Auch Soranos durfte ohne Zweifel von sich sagen, daß er der Richtschnur: *τηρεῖν καὶ σῴζειν τὰ γεννώμενα ὑπὸ τῆς*

---

[1] S. 214, 10: Vernachlässigung der hygienischen Vorschriften während der Schwangerschaft ist unter allen Umständen ungünstig für das Kind, auch wenn es nicht gerade zur Fehlgeburt kommt: *μηδεὶς δὲ ὑπολαμβανέτω, ὅτι κἂν παραβαινούσης τινὸς ἕνια τῶν εἰρημένων ἢ πάντα μὴ γίνηται τοῦ συλληφθέντος ἔκτρωσις* (– ∪ – – ∪), *οὐχὶ πάντως ἠδίκηται τὸ συλληφθέν* (– ∪ – – ∪ – – ∪). Am Schluß braucht er eines seiner beliebten Bilder: wie die Bauwerke je nach ihrer Fundamentierung dauerhaft sind oder nicht, *ῥᾳδίως καὶ πρὸς ὀλίγην ἀφορμὴν ἀπορρίπτεται* (5 Cretici), so auch die lebenden Wesen: *τῶν δὲ ζῴων ἡ γέννησις ἔσται διάφορος παρὰ τὸ τοῖς πρώτοις* (∪∪ ∪ – ∪∪ ∪ – – –) *ὡσανεὶ στοιχείοις καὶ θεμελίοις διαφόροις ἐξερεισθῆναι* (∪∪ ∪ – ∪∪ ∪ – – ∪ – – –). Vgl. die Vorschrift S. 223, 23 ff., die Schwangere solle nach dem achten Monat besonders häufig in süßem und warmem Wasser baden, *τὰ γὰρ αὐτοφυῆ* (scil. *ὕδατα*) *δριμυτέρας ἔχοντα τὰς ποιότητας οὐδὲν διαφέρει τῶν εἰς φθορὰν ὑποτιθεμένων φαρμάκων*.

[2] Vgl. II 13. Es wird dort folgende Terminologie aufgestellt (S. 344, 4): *ἔκροια μὲν οὖν ἐστιν ἀποπτυσμὸς τοῦ σπέρματος μετὰ τὴν συνουσίαν μετὰ πρώτην ἢ δευτέραν ἡμέραν, ἔκτρωσις δὲ ἡ μετὰ δεύτερον ἢ τρίτον μῆνα φθορὰ τοῦ ἐμβρύου, ὠμοτοκία δὲ ἡ σύνεγγυς τῆς τελειώσεως πρὸ ὥρας ἀπότεξις*. Etwas abweichend bei [Arist.] Hist. anim. VII 3 S. 583 b 12: *καλοῦνται δ' ἐκρύσεις μὲν αἱ μέχρι τῶν ἑπτὰ ἡμερῶν διαφοραί* (vgl. S. 583 a 26), *ἔκτρωσμοι δ' αἱ μέχρι τῶν τετταράκοντα* (vgl. *ἐκρύσεις* und *τρωσμοί* bei [Hippokr.] *Περὶ ἑπταμήνου* 9 Bd. VII 448 L.). Bei Galen im Epidemienkommentar (XVII A 444 f.) steht ein Auszug aus Hist. anim. S. 583 a 27—584 b 1, darin auch dieser Satz.

φύσεως nicht untreu geworden war, wenn er auch den Asklepiadeneid in alter Weise nicht mehr hielt. Die wissenschaftliche Erfahrung hatte längst Fortschritte gemacht, und Leben und Wohl der Mutter war es, auf das jener Satz oder das hippokratische ὠφελεῖν ἢ μὴ βλάπτειν Anwendung fand, falls schon für das Kind nichts oder nichts Sicheres erhofft werden konnte. Es wird jedenfalls nach dem Dargelegten unbedenklich gesagt werden können, daß trotz aller bösen Mißbräuche der Zeit in der medizinischen Wissenschaft von damals eine Auffassung vom Schutze des Ungeborenen herrschend war, die keines religiösen Einflusses aus dem Orient bedurfte.

Ein halbes Jahrtausend früher kann erst recht nicht von der Notwendigkeit einer solchen Annahme die Rede sein, wenn wir uns des Eides erinnern, der uns aus der Jugendzeit der ionischen Medizin vorliegt. Und was noch wichtiger ist: die Krankengeschichten und Lehrschriften des Hippokratischen Corpus bestätigen diese Anschauung in weitem Umfang.

Wir teilen zuerst einiges Sprachliche über die technischen Ausdrücke mit, die darin für Abortus am meisten gebräuchlich sind. Galenos behauptet im Epidemienkommentar (XVIII A 799): ὃ καλοῦσιν ἄμβλωσιν οἱ Ἀττικοί, τοῦτο συνήθως Ἱπποκράτης ἀποφθορὰν ὀνομάζει, καὶ τὰ ῥήματα δὲ τὰ περικείμενα τῇ προσηγορίᾳ τῇδε (vgl. πᾶσαι ἀπέφθειραν Epid. I 16 Bd. I 193, 18 Kw.) καὶ τὰς ὑπὸ τῶν γραμματικῶν ὀνομαζομένας μετοχὰς (vgl. ἀποφθειρουσέων οἱ τιτθοὶ προσισχναίνονται Epid. II 1, 6 Bd. II 76 L.) ἀνάλογον αὐτῇ γράφει. Aber ein Überblick über das Corpus zeigt uns, daß diese Bemerkung, Hippokrates pflege gewöhnlich ἀποφθορά, ἀποφθείρειν usw. zu sagen, nur für die Epidemien zutrifft. Vgl. außer den beiden soeben aus Epid. I und II angeführten Stellen: Epid. III Bd. I 222, 6 Kw. γυναῖκα ἐξ ἀποφθορῆς; 222, 14 ἑτέρην ἐξ ἀποφθορῆς; Epid. IV 6 Bd. V 146 L. und ebenda 22 S. 162 L. ἀπέφθειρεν; Epid. II 2, 13 Bd. V 90 L. und Epid. V 33

Bd. V 238 L. = Epid. VII 74 Bd. V 432 L. *ἀπόφθαρμα*.[1] In den übrigen Büchern finden sich die mit *ἀπό* zusammengesetzten Formen nicht, sondern in der Regel *διαφθορή* (auch Epid. VII 97 Bd. V 450 L.) und *διαφθείρειν* (auch Epid. VII 41. 73 Bd. V 408. 432 L.) sowie, gewöhnlich wenn die Composita mit *διά* vorangegangen sind oder auch folgen, *φθορή* und *φθείρειν* ohne Präposition.[2] Belege dafür bieten namentlich die gynäkologischen Schriften knidischen Charakters in beträchtlicher Anzahl; sonst begegnen im Corpus auch *ἐκτιτρώσκειν*, *ἐκτιτρώσκεσθαι*, *τρωσμός* und einige seltener verwendete Synonyme. Galens Äußerung über den Sprachgebrauch darf also nicht zu streng genommen werden, selbst wenn man sie auf die von ihm für echt gehaltenen Hippocratica beschränkt, denn es steht auch in den Koischen Prognosen *ἐκ διαφθορῆς* (505. 506 Bd. V 700 L.) und *ἐπὶ τρωσμῷ* (532 Bd. V 706 L.), in den Aphorismen (5, 53 Bd. IV 550. 552) *διαφθείρειν μέλλουσι τὰ ἔμβρυα* und *διαφθείρουσιν*. Immerhin ist es richtig, daß *ἀποφθορή* bei gewissen antiken Hippokratesgelehrten als fester terminus technicus galt; in den Buchstabengruppen (*χαρακτῆρες*) am Ende der einzelnen Krankengeschichten des dritten Epidemienbuches, die den jedesmaligen Verlauf schematisch andeuten, ist Abortus durch *A* bezeichnet (I 222, 13. 223, 2 Kw.; *τὸ μὲν A δηλοῖ ἀποφθοράν*,

[1] *ἀπόφθαρμα* bedeutet nicht 'Abortivmittel' (so noch Fasbender, Entwickelungslehre, Geburtshilfe und Gynäkologie in den Hippokrat. Schriften, Stuttgart 1897, S. 117 f.), sondern 'abgestorbene Frucht'.

[2] Vgl. *Περὶ γυναικείων* I 21 (VIII 60 L.), wo am Anfang des Kapitels *διαφθείρονται* steht, dann *φθείρωσιν*; Kap. 25 (VIII 66 L.) *φθείρεται*, gleich darauf *διαφθορήν*, sodann wieder *φθαρῆναι*, *φθείρονται* (so auch am Ende des Kapitels beim Plural des Neutrums nach Vindob. *ϑ* statt *φθείρεται* zu schreiben), *αἰτίη φθορῆς*; *φθείρουσι*. Kap. 72 (VIII 152 L.) geht das Kompositum sechs einfachen Formen voran. Der Text muß lauten: *καὶ τῶν διαφθειρασέων* (*διαφθαρεις ἐων* cod. *ϑ*, *διαφθειρεισέων* V) *τὰ ἔμβρυα κατὰ λόγον ἡ κάθαρσις γίνεται τούτων τῶν ἡμερέων, καὶ ἐπί τοῖσι νεωτέροισι φθαρεῖσιν ἐλάσσονας ἡμέρας, ἐπὶ δὲ τοῖσι γεραιτέροισι πλέονας. παθήματα δὲ τὰ αὐτά ἐστι περὶ λοχείων φθειράσῃ τε* (so mit der besten Überlieferung; vgl. VIII 128, 5 L.) *τὸ ἔμβρυον καὶ τεκούσῃ, ἢν μὴ νήπιον φθείρῃ τὸ παιδίον κτλ.*

ἀπώλειαν Gal. XVII A 612; vgl. meinen Aufsatz Philol. LIV 396ff.).[1]

Wer die im Corpus vorhandenen Zeugnisse durchmustert, wird sich vergewissern, daß in dieser ganzen verschiedenartigen Schriftenmasse von Abtreibung nur selten die Rede ist. Es sind unbeabsichtigte Fehlgeburten oder auch Frühgeburten, worum es sich fast durchweg handelt.[2] Oft finden wir die Gründe angegeben. Sie werden in allgemeinen, genauer beobachteten Witterungsverhältnissen und deren Folgen vermutet[3], oder in der Körperbeschaffenheit der Schwangeren[4], ferner in Krankheiten[5] oder Unfällen[6] und vielen sonstigen Anlässen äußerer oder psychischer Natur. Das umfangreiche Material kann hier nicht ausgebreitet werden; wir verweisen insbesondere auf die eingehenden ätiologischen Darlegungen im ersten Buche *Περὶ γυναικείων* Kap. 21 und 25 (VIII 60f. 64 bis 68L.), die mit den Worten schließen: *ὥστε οὐ χρὴ θωμάζειν τὰς γυναῖκας ὅτι διαφθείρουσιν ἀέκουσαι· φυλακῆς γὰρ καὶ ἐπιστήμης πολλῆς δεῖ ἐς τὸ διενεγκεῖν καὶ ἐκθρέψαι τὸ παιδίον ἐν τῇσι μήτρῃσι καὶ ἀποφυγεῖν αὐτὸ ἐν τῷ τόκῳ.* Einige Stellen möchte ich deshalb hervorheben, weil sie zu Mißverständnissen Anlaß gegeben haben oder geben könnten. Epid. V 53 (V 233L.)

---

[1] Galen teilt mit (XVII A 800), daß alte Exegeten auch in der ersten Krankengeschichte des sechsten Buches (V 266L.) statt *ἀπὸ φθορῆς* schreiben wollten ⟨*ἐξ*⟩ *ἀποφθορῆς*; s. auch Pallad. S. 4f. Dietz. Man wird das kaum in den Text setzen, ebensowenig Epid. II 2, 4 (V 86L.) *ἀποφθορῆς* statt *ἀπὸ φθορῆς*.

[2] 'Die Lehren von der Fehlgeburt stellen bei weitem das Umfangreichste und auch das Wesentlichste von dem dar, was die Hippokratischen Schriften bezüglich der Pathologie der Schwangerschaft überhaupt enthalten', Fasbender a. a. O. S. 121.

[3] II 44f.L. (I 49, 25 Kw.) vgl. IV 490L.; II 648L. (I 193, 17 Kw.); V 148L.; VIII 184L.

[4] VIII 452 vgl. 490.

[5] IV 546. 548. 552. 584; V 162. 166; VII 336 (= VIII 116). 376 (= VIII 148).

[6] V 408. 450 (*ἐκ πτώματος*), 432 (*ἐκ πτώματος ἢ σπάσματος ἢ πληγῆς*).

= Epid. VII 74 (V 432L.) notiert sich der behandelnde Arzt: *τῇ Σίμου τὸ τριηκοσταῖον ἀπόφθαρμα· πιούσῃ τι ἢ αὐτόματον τοῦτο συνέβη*. Es beruht auf einem Vorurteil, zu konstatieren (was Littré und Ermerins[1] tun), er müsse hier daran denken, daß die Patientin ein Abtreibungsmittel genommen habe, wie es etwa Soran S. 234, 14 anführt (*πότιξε*); vielmehr scheint nur die Vermutung eines Diätfehlers im Trinken vom Beobachter aufgestellt zu werden.[2] *Περὶ γυναικείων* I 67 (VIII 140) ist von der Anwendung scharfwirkender Pessare (Tampons, Einlagen) die Rede und ihren schlimmen Folgen: *ἢν δὲ γυνὴ ἐκ τρωσμοῦ τρῶμα λάβῃ μέγα ἢ προσθέτοισι δριμέσιν ἑλκωθῇ* (*ἑλκώσῃ* Vindob. *θ*) *τὰς μήτρας, οἷα γυναῖκες δρῶσί τε καὶ ἰητρεύονται, καὶ τὸ ἔμβρυον φθαρῇ* usw. Diese Worte richtig zu interpretieren ist für unser Problem von Bedeutung, auch wenn man von der Lesung der interpolierten Hss. und der Ausgaben: *οἷα πολλὰ γυναῖκες ἀεὶ δρῶσί τε καὶ ἰητρεύουσι* absieht. Pessare (*πρόσθετα*) werden im Corpus ungemein häufig erwähnt (s. den sachlichen Index von Littré X 729f. u. d. W. *pessaire*), darunter auch öfter scharfe (*δριμέα*). Da ihre Anwendung bei verschiedenartigen Leiden erfolgt, könnte man auch hier in Zweifel ziehen, daß Abtreibung gemeint sei und vermuten, der Arzt erwähne nur weibliche Kurpfuscherei im allgemeinen, wobei dann unbeabsichtigt Fehlgeburten vorkämen. Aber das ist nicht wahrscheinlich; er spielt wohl tatsächlich auf schlimme Praktiken an, wohlgemerkt nicht der Ärzte. Eine bald darauf folgende Betrachtung mag ein ähnliches Ziel

---

[1] Ermerins' Phantasie geht ins Romanhafte. Er sagt Bd. I 686: *'Cum illud πιούσῃ τι de remedio abortum faciente intelligere oporteat neque constet, quare mulier viro nupta tale remedium bibisset, putavi ancillam uxoris Simi spectari'.*

[2] Vgl. *Περὶ γυναικ.* I 25 (VIII 68L.): *εἰσὶ δὲ αἳ φθείρουσι τὰ ἔμβρυα κῆν δριμύ τι κῆν πικρὸν φάγωσι παρὰ τὸ ἔθος ἢ πίωσι νηπίου τοῦ παιδίου ἐόντος κτλ.*, wo eine Absicht des künstlichen Abortus infolge des ganzen Zusammenhangs gar nicht in Frage kommen kann.

haben.[1] Besonderen Charakter — ich meine vom ethischen Standpunkt — tragen gewisse Vorschriften zur Austreibung der toten Frucht; man wird sie nicht mit den verpönten auf eine Stufe stellen.[2] Solche Mittel heißen im Corpus oft *ἐκβόλια*, wie später jene; ebenso werden daselbst die zur Herausbeförderung der Nachgeburt dienenden genannt.

Ausnahmen bestätigen die Regel: es gibt nur eine einzige, jene von Soranos erwähnte, Abtreibungsgeschichte aus der hippokratischen Praxis (VII 488ff. L.), die auch von jeher Aufsehen gemacht hat. Genauer genommen handelt es sich bei der Gymnastik des 'Anfersens' der *μουσοεργός* um einen Versuch ihres Arztes, bereits am sechsten Tage eine *ἔκρυσις* hervorzurufen, wie die Hippokratiker sagten, nicht um *τρωσμός*, und die moderne Medizin ist der Meinung, daß in dem merkwürdigen Fall Ausstoßung der Uterusschleimhaut stattgefunden habe.[3] Jedenfalls erzählt unser Gewährsmann mit Harmlosigkeit und unverkennbarem wissenschaftlichem Interesse, was er jener Tonkünstlerin, natürlich einer Hetäre, geraten und bei ihr beobachtet hat; 'sie durfte nicht schwanger werden, um nicht an Wert zu verlieren', so motiviert er sein außergewöhnliches Experiment, das er aus persönlichem Interesse für die Besitzerin des Mädchens vornahm. Noch einmal erwähnt ein Autor seine Erfahrungen auf diesem Gebiet; wiederum kommen Hetären in Betracht, aber von einer Mitwirkung des Arztes ist dabei nichts gesagt: *Περὶ σαρκῶν* 19 (VIII 610 L.): *αἱ ἑταῖραι αἱ δημόσιαι, αἵτινες αὐτέων πεπείρηνται πολλάκις . . ., γινώσκουσιν ὁκόταν λάβωσιν*

[1] *Περὶ γυναικ.* I 72 a. E. (VIII 152 L.): *αἱ γὰρ φθοραὶ τῶν τόκων χαλεπώτεραί εἰσιν· οὐ γὰρ ἔστι μὴ οὐ βιαίως φθαρῆναι τὸ ἔμβρυον ἢ φαρμάκῳ ἢ ποτῷ ἢ βρωτῷ ἢ προσθέτοισιν ἢ ἄλλῳ τινί· βίη δὲ πονηρόν ἐστιν. ἐν τῷ τοιούτῳ δὲ κίνδυνός ἐστι τὰς μήτρας ἑλκωθῆναι ἢ φλεγμῆναι. τοῦτο δὲ ἐπικίνδυνόν ἐστι.* Sicherlich anders geartet sind die Worte VIII 60: *οὐδεμιῆς βίης ἐπιγενομένης οὐδὲ βορῆς ἀνεπιτηδείου*, wozu vgl. VIII 66: *ἦν ἡ γυνὴ ἐν γαστρὶ ἔχουσα . . . ἄχθος βίῃ ἀείρῃ.*

[2] Vgl. VIII 142f. 184ff. 456: *ἦν δὲ γυνὴ ἐκτιτρώσκῃ ἀέκουσα καὶ μὴ θέλῃ ἐκβάλλειν* (*θέλῃ* bedeutet hier soviel wie *δύνηται*).

[3] Ch. Robin bei *Littré* VII 463ff.; vgl. VIII 577 L.

ἐν γαστρί· κἄπειτ' ἐνδιαφθείρουσιν· ἐπειδὰν δὲ ἤδη διαφθαρῇ, ἐκπίπτει ὥσπερ σάρξ. Wie das Folgende beweist, führt er diese Dinge nur an, um die Heptadentheorie daran zu knüpfen. Der Gesamteindruck ist unbestreitbar der, daß die wissenschaftliche Medizin der Hippokratiker mit den *φθόρια* nichts zu tun hat und zu tun haben will, und daß sie auch prophylaktisch nicht abortieren läßt, sondern nur nach bereits erfolgtem Absterben der Frucht eingreift. Auch über *ἀτόκια* zur Verhinderung der Konzeption erfahren wir von diesen Fachmännern so gut wie nichts[1], dagegen zahlreiche Ratschläge und Mittel (*κνητήρια*) für deren Herbeiführung (s. X 532 L. u. d. W. *conception*). Es scheint mir angebracht, diesen Sachverhalt vielfach verbreiteten anderen Anschauungen gegenüber einmal ausdrücklich festzustellen.

Wir wenden uns nunmehr noch, um die Entwickelung zu skizzieren, der nachsoranischen Zeit zu und beschränken uns hier auf das Sammelwerk des Aetios von Amida aus dem sechsten Jahrhundert, das auf der kompilatorischen Tätigkeit der römischen Kaiserzeit beruht. Das letzte (XVI.) Buch seiner *Ἰατρικὰ βιβλία* umfaßt die Gynäkologie, für uns kommen die sechs Kapitel 16—21 in Betracht. Sie behandeln, unter dem Gesichtspunkt der Prophylaxe gegen Schwergeburt, Maßregeln und Mittel zur Verhütung der Konzeption (*ἀτόκια*) und für Abtreibung (*φθόρια*), sowie im Anschluß daran den spontanen Abortus. Die beiden Sorankapitel I 18 und 19 sind größtenteils aufgenommen, ohne strenge Beibehaltung des Wortlautes oder der Reihenfolge, manches davon nur im Exzerpt; dagegen hat Aetios seine Kapitel 17—19 beträchtlich erweitert, Kap. 20 und 21 sind überhaupt nicht aus Soranos. Was uns Aetios Neues überliefert, sind in Kap. 17 und 18 eine große Anzahl weitere *ἀτόκια* und *φθόρια*. Man erkennt sogleich, daß sie meistenteils

[1] VIII 170 (vgl. VII 414): *Ἀτόκιον· ἢν μὴ δέῃ (θέλῃ* die Parallelstelle) *κνίσκεσθαι, μίσυος ὅσον κύαμον διεὶς ὕδατι πιεῖν δοῦναι, καὶ ἐνιαυτὸν ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐ κνίσκεται.* Das ist alles.

einer ganz anderen Sphäre entsprungen sind als dem streng wissenschaftlichen Geiste und der Vorsicht[1] des bedeutenden Arztes aus Ephesos. Gewisse Unterströmungen der Heilkunde, die zwar stets vorhanden waren, aber von den großen Medizinern fast immer bekämpft worden sind, machen sich bei Aetios sehr stark geltend. Es ist eine ähnliche Entartung der Medizin, wie wir sie z. B. ein Jahrhundert früher im Westen bei dem Gallier Marcellus Empiricus beobachten können, der neben wissenschaftlichem Material in seinem Doctorbuch zur Freude des Kulturhistorikers viel Volkstümliches verzeichnet. Soranos hatte die Amulette abgelehnt (S. 232, 16): *οἱ δὲ καὶ περιάπτοις ἐχρήσαντο πολλὰ τῷ τῆς ἀντιπαθείας λόγῳ ποιεῖν νομίζοντες, ἐν οἷς μήτρας ἡμιόνων καὶ τὸν ἐν τοῖς ὠσὶ ῥῦπον αὐτῶν καὶ ἄλλα πλείονα τούτων, ἅπερ ἐπὶ τῶν ἀποτελεσμάτων φαίνονται ψευδῆ.* Bei Aetios tauchen diese und Ähnliches wieder auf, z. B. Kap. 17 S. 20 Zervos: 'Gegen Empfängnis (*ἀσύλληπτον*): Die Leber vom Wiesel trage man in einer Röhre am linken Fuße oder die Hoden desselben Tieres in einer Röhre an der Nabelgegend.' — 'Fett vom Uterus der Löwin trage man in einem Büchschen von Elfenbein, das ist sehr wirksam.' — 'Bilsenkrautsamen sammle man vom Kraute ab, bevor er auf die Erde fällt, verreibe ihn mit Eselsmilch samt ein wenig Myrrhe und einem Samenkorn schwarzen Efeus oder seiner Traube, hülle es in Hasen-, Maulesel- oder Hirschhaut und trage es bei sich. Das Amulett darf jedoch durchaus nicht die Erde berühren.' — 'Den ersten Zahn, der einem Kinde ausgefallen ist, aber die Erde nicht berührt hat, möge die Frau in einem Ringe an sich tragen oder den Steinbruchswurm (*τὸν ἐκ λατομίου σκώληκα*, ist vielleicht ein Fossil gemeint?) als Amulett.' — 'Bilsenkrautsamen verreibe man mit Milch einer Stute, die ein Mauleselchen säugt, hülle es in Hirsch-

[1] Die von Soran S. 232, 3 ff. aus älteren Quellen angeführten, aber wegen ihrer Schädlichkeit ausdrücklich verworfenen Mittel erscheinen bei Aetios S. 19, 13 ff. Z. meistenteils wieder, ohne daß dieser vor ihnen warnte.

haut, befestige es am linken Arm und sorge, daß es nicht zu Boden fällt.' — Kap. 18 S. 23, 15Z.: 'Körner vom wilden Feigenbaum, sobald sie von selbst herausspringen, in einem Tuch aufgefangen, damit sie die Erde nicht berühren, sind als Amulett ein Abortivum (*φθόριον*)'. — Der wiederholt auftretenden Vorschrift, das Amulett oder seine Bestandteile vor Berührung mit der Erde zu hüten, muß eine bestimmte Anschauung zugrunde liegen. Soranos beginnt seinen wichtigen Abschnitt *Περὶ τῆς τοῦ βρέφους ἐπιμελείας* mit den Worten (S. 248, 14): *ἡ τοίνυν μαῖα τὸ βρέφος ἀποδεξαμένη πρότερον εἰς τὴν γῆν ἀποτιθέσθω προεπιθεωρήσασα, πότερον ἄρρεν τὸ ἀποκεκνημένον ἐστὶν ἢ θῆλυ, καὶ καθὼς γυναιξὶν ἔθος ἀποσημαινέτω, κατανοείτω δὲ καὶ πρότερον, εἰ εἰς ἀνατροφὴν ἐστιν ἐπιτήδειον ἢ οὐδαμῶς.* Sie erkennt die Lebensfähigkeit des Neugeborenen u. a. (S. 249, 5) *ἐκ τοῦ τεθὲν ἐπὶ γῆς εὐθέως αὐτὸ κλαυθμυρίσαι μετὰ τόνου τοῦ προσήκοντος.* Der Übersetzer Muscio sagt in dem Paragraphen über das Durchschneiden der Nabelschnur (I 78, S. 28, 20 R.): *cum modice infans requieverit in terra.*[1] Albrecht Dieterich hat bekanntlich den weitverbreiteten Volksglauben, daß das Kind nur dann am Leben und gesund bleibt, wenn es von der Erde aufgehoben wird, in seiner 'Mutter Erde' ausführlich behandelt. Die Amulette bei Aetios bezwecken nun gerade das Gegenteil von *βρέφους ἐπιμέλεια*, sie sollen die Empfängnis verhindern und die Frucht vernichten. Die Vermutung liegt nahe, daß aus diesem Grunde ihre oder ihrer Bestandteile Berührung mit der Mutter Erde vermieden werden soll.

Daß die ärztliche Literatur dieser Jahrhunderte keinerlei Abnahme der betreffenden Mittel erkennen läßt, sondern eher

---

[1] Inschrift von Smyrna des dritten Jahrh. n. Chr. (Kaibel *Epigr. gr. ex lap. conl.* nr. 314):

μητρὸς ὑπ' ὠδίνων ὡς εἰς φάος ἤγαγον Ὧραι,
ἐκ γαίης με πατὴρ ἐμὸς εἵλατο χερσὶ γεγηθὼς
καί μ' ἀπέλουσε λύθρου καὶ εἰς σπάργανά μ' αὐτὸς ἔθηκεν.

das Umgekehrte zutrifft, läßt sich nicht leugnen (vgl. auch Aet. XVI 31 u. 32, S. 46, 6. 16Z.). Die Scheu vor der höchst gefährlichen Embryotomie hat, wie Aetios selbst sagt[1], dazu geführt, jene Rezepte immer wieder zu verordnen, wenn es die Körperbeschaffenheit der Frau ratsam erscheinen ließ. Dem Hebammenbuch des Muscio, welches Soranische Lehre meist katechetisch in mittellateinischer Form überliefert, einem sehr einflußreichen Werkchen, sind die bei Aetios zu findenden Erweiterungen übrigens ferngeblieben; seine gewiß auch jetzt noch zu billigende maßvolle Beantwortung der Frage: *Oportet nos rebus aborsoriis uti?* hat den späteren Zeiten vermöge seiner trefflichen Quelle gerade den Standpunkt vermittelt, den die antike Wissenschaft auf ihrer Höhe vertreten hatte.[2] Was ohne deren Verantwortlichkeit Frivolität und Habsucht, aber auch philosophischer und sozialpolitischer Doktrinarismus sich haben zu schulden kommen lassen, muß jetzt unerörtert bleiben; die Anweisungen einer Lais und Elephantis, über die Plinius spottet[3], die *φάρμακα ἀμβλωτικά*[4] und *ἀμβλωθρίδια*[5] so vieler Quellen dürfen wir für unseren gegenwärtigen

[1] Aet. XVI 16 S. 17, 21Z.: *αἷς πολλῷ μὲν ἄμεινόν ἐστι τὸ μὴ συλλαβεῖν· εἰ δὲ ἄρα συλλάβοι, βέλτιόν ἐστι τοῦ ἐμβρυοτομηθῆναι τὸ φθεῖραι. διὸ ἀκόλουθόν ἐστι περὶ φθορίων διαλαβεῖν καὶ ἀτοκίων.*

[2] Gynaecia Muscionis I 57 (S. 20, 1 Rose). Im Bruxellensis (s. IX/X) des Muscio ist auf fol. 16*v* zu I 11 S. 8, 13 von erster Hand folgende spätere Bemerkung hinzugefügt: *Ad partum eiciendum has caracteras facis in crusca de pane et ligas ad coxam dexteram* JXH *et cum se liberaverit, cicius dissolvis.* Das bezieht sich auf Beförderung der Geburt.

[3] Plin. Nat. hist. XXVIII 81: *Quae Lais et Elephantis inter se contraria prodidere . . . monstrifica aut inter ipsa pugnantia, cum haec fecundidatem fieri isdem modis, quibus sterilitatem illa, praenuntiaret, melius est non credere.*

[4] Gal. VIII A 799: *τὸ δ' ἀμβλώσκειν, ἴσως γάρ τις ἀγνοεῖ καὶ τοῦτ' αὐτό, κατὰ τῆς ἀτελοῦς τῶν ἐμβρύων ἐκπτώσεως ἐπιφέρουσιν, ὅπως ἂν ᾖ γεγοννῖα* (also von spontanem Abortus ebenso wie von künstlichem), *καὶ τὰ φάρμακα δὲ τὰ τοῦτ' ἐργαζόμενα καλοῦσιν ἀμβλωτικά.*

[5] Gal. II 183, XII 130, XVII A 635; Aret. Morb. acut. II 11; Suid. s. v. *ἀμβλωθρίδιον* usw. H. Diels (brieflich) weist hin auf Lysias fr. 8 Th. (Rabe, Rh. Mus. LXIV 576, 7).

Zweck ebenso beiseite lassen, wie Platon und Aristoteles oder die Stoiker.

Das Vorstehende ist nur deshalb niedergeschrieben, um einer einseitig ungünstigen Auffassung der sexuellen Ethik des griechischen Altertums entgegenzutreten. Wenn wir heute gewohnt sind — oder uns gewöhnen sollten —, in medizinischen Fragen das Urteil der medizinischen Wissenschaft als *suprema lex* anzuerkennen — ich erinnere nur an das so lange Zeit anderen Einflüssen unterworfene Gebiet der Gehirnkrankheiten —, so verdanken wir das zum großen Teil der hellenischen Wissenschaft. Sie ist es gewesen, wie ich gezeigt zu haben hoffe, die auch das höchst ernsthafte Problem der *Fécondité* aufgegriffen und wenigstens theoretisch in anzuerkennender Weise gelöst hat. Wir wissen nicht, wer die hellenistischen Vorgänger des ephesischen Arztes gewesen sind, auf die er sich beruft und denen er zustimmt (*οἷς καὶ ἡμεῖς συναινοῦμεν*), aber wir vermögen uns vorzustellen, wie sie durch das Anwachsen des Beobachtungsmaterials und ihre vorwärtsschreitende Forschung dazu gelangten, ein verständiges Kompromiß zu schließen zwischen der archaischen Gebundenheit der Hippokratiker und dem gewissenlosen Leichtsinn der Decadence; schade, daß Soranos, dem Charakter seines Buches entsprechend, nur so wenig von ihnen berichtet. Daß religiöse Einflüsse irgendwelcher Art für sie mitbestimmend gewesen wären, läßt sich nicht erkennen; anderseits jedoch darf nicht unbeachtet bleiben, daß die beiden Kultinschriften, an die wir am Anfang angeknüpft haben, einiges medizinische Verständnis voraussetzen. Warum soll die heilige Stätte erst vierzig Tage nach der Einnahme bezw. Wirkung von *φθορεῖα* (= *φθόρια*) d. h. Abtreibemitteln betreten werden, wie die rhodische Vorschrift verlangt, oder erst die gleiche Frist nach spontaner oder künstlicher Fehlgeburt (*φθορά*) laut der attischen? Die vierzigtägige Frist begegnet, wie Wide am Schluß (S. 232) bemerkt, noch wiederholt, und zwar in der mindestens zwei Jahrhunderte älteren Tempelinschrift von Eresos (Leges Graec. sacr. II 1 n. 117)

mit Bezug auf eine Wöchnerin: *αὖταν δὲ [τὰν τετό]κοισαν ἀμέραις τεσσαράκοντα* und ferner in einer hellenistischen aus Ägypten (Rev. arch. 1883 I 181): *ἀπ' ἐκτρωσμοῦ μ'*. Ziehen (a. a. O. S. 305, 18) hat bereits auf Censorinus, De die nat. 11, 7 hingewiesen: *post partum quadraginta diebus pleraeque fetae graviores sunt nec sanguinem interdum continent . . . cum is dies praeteriit, diem festum solent agitare, quod tempus appellant τεσσερακοσταῖον*; die vierzig Tage sind also der runde Zeitraum, nach dessen Ablauf der Wochenfluß für beendet, die Frau auch physiologisch wieder als rein gelten kann.[1] Ob es sich empfiehlt, für diese auf natürlicher Grundlage beruhende 'Sechswochenzeit' von rund vierzig Tagen jüdischen Einfluß anzunehmen, beurteile ich nicht weiter, besonders da die Frage von W. H. Roscher in einer größeren Abhandlung über die Tessarakontaden bei den Griechen mit bekannter Gelehrsamkeit behandelt ist, die in den Berichten der Kgl. Sächs. Gesellsch. der Wissensch. (Bd. LXI) demnächst erscheinen wird.[2] Wer die Inschriften überblickt, wird wohl überhaupt nicht begreifen, wie man sie als Belege für die Verpönung der Kindesabtreibung bei den Griechen hat ansehen können, es müßte denn auch *κῆδος οἰκεῖον* verpönt sein, wodurch ebenfalls vierzigtägige Tempelsperre hervorgerufen wird (Inschr. von Lindos Z. 13).

Eine moderne Parallele zu den geschilderten Kontroversen des Altertums scheint mir nicht geringes Interesse zu haben; sie ist gegeben durch einen Bericht über die vorjährige Tagung des 'Bundes deutscher Frauenvereine'.[3] 'Zwei bedeutsame Para-

---

[1] Hippokr. VII 502 f. L. etwas abweichend und genauer: *ἡ κάθαρσις τῶν λοχίων . . . ἐπὶ μὲν τῇ κούρῃ γίνεται ἐν τεσσαράκοντα καὶ δυοῖν ἡμέρῃσιν, ἐπὶ δὲ τῷ κούρῳ ἐν τριήκονθ' ἡμέρῃσιν ἡ χρονιωτάτη.*

[2] Vgl. auch den Prodromus der oben zitierten Schrift: Roscher, Die Zahl 40 im Glauben, Brauch u. Schrifttum der Semiten, ein Beitrag zur vergl. Religionswissenschaft, Volkskunde u. Zahlenmystik. (Abhandl. der Kgl. Sächs. Ges. d. W., phil.-hist. Kl. XXVII 4, Leipzig 1909.)

[3] Adele Schreiber, Die Frauen und die Strafrechtsreform (Beil. der Münchner Neuesten Nachrichten 27. Okt. 1908 Nr. 101).

graphen', heißt es darin, 'deren Härte allein die Frau trifft, 217 und 218 (Kindsmord und Vergehen gegen das keimende Leben), wurden in einer siebenstündigen, ununterbrochenen Sitzung, leider unter Ausschluß der Öffentlichkeit verhandelt. Es ist dies besonders zu bedauern, weil die Verhandlungen außerordentlich interessant waren, und vor allem Frau Camilla Jellinek, die Gattin des berühmten Heidelberger Juristen, in einem geradezu meisterhaften Referate die Straflosigkeit der Abtreibung befürwortete . . . Es stehen sich bezüglich der Straflosigkeit der Abtreibung zwei Richtungen gegenüber . . . Wenn die Korreferentin, Dr. Agnes Bluhm, als Ärztin für die Beibehaltung der Strafe eintrat, so hat sie wohl einer ehrlichen persönlichen Überzeugung, nicht aber der allgemeinen Anschauung der Ärzteschaft Ausdruck verliehen . . . Auf der Breslauer Tagung konnte in dieser Frage leider die fortschrittliche Richtung nicht durchdringen; eine starke Majorität, geleitet von konfessionellen und konventionellen Gesichtspunkten, von einer die eigentlichen Tatsachen übersehenden landläufigen Moral, und von bestimmten, wenig haltbaren Argumenten nationalistischer Art, wehrte sich gegen die Forderung der Straffreiheit. Es gelangte lediglich ein Antrag zur Annahme, daß die Abtreibung straflos bleiben soll 1. wenn Gefahr für das Leben der Mutter vorliegt, 2. wenn zu erwarten ist, daß das Kind geistig oder körperlich schwer belastet ins Leben treten wird, 3. in festgestellten Fällen von Vergewaltigung.' — Das erinnert, wenn wir den juristischen Gesichtspunkt beiseite lassen, lebhaft an Soranos. Er hätte gewiß diese Resolution unterschrieben, und die Vertreterinnen des sogenannten 'Fortschritts' von heute müssen ihren Tadel auch auf ihn und seine antiken Gesinnungsgenossen übertragen.

Wasser als Dämonen abwehrendes Mittel

Von **I. Goldziher** in Budapest

I

In der poetischen Literatur der Araber wird dem betrauerten Verstorbenen der Wunsch gewidmet, daß seine Grabesstätte stets durch reichlichen Regen getränkt werden möge. „Mögen über dir die Donnerwolken und Blitze freigebig sein.“[1] Dem entspricht anderseits die Verwünschung, daß die Gräber der Feinde oder der Bösen „von den Wolken nicht getränkt werden mögen.“[2] Will jemand sich dem guten Andenken seiner Freunde empfehlen, so kann er dies auch so ausdrücken: „Wenn ihr vor meinem Grabe vorüberkommt, haltet an und begrüßet es und sprechet: „O Grab, möge Gott dich mit Regen tränken.“[3]

Bis in die neueste literarische Dichtkunst, in der die alten Formen sklavisch nachgeahmt werden, hat sich diese Eigentümlichkeit der altarabischen Poeten unverändert erhalten. In einer poetischen Betrachtung am Grabe Voltaires stellt ein junger arabischer Dichter, Ḥilmī Efendī Miṣrī, die Frage: „Woher kommt es, daß niemand für dich um göttliche Barmherzigkeit bittet und für dein Grab niemand den tränkenden Regenguß herbeiwünscht?“[4] Wir sehen, wie zäh und un-

---

[1] *Aghānī* XIX 86, 9 v. u. (ʿAbīd); ibid 83, 8 v. u. Häufig mit Umschreibungen, z. B. *Amālī al-Ḳālī* (Būlāḳ 1324) II 329, 5 v. u. III 230, 8—10. Einen Hinweis auf Beispiele gibt R. Geyer in *Memnon* I (1907) 200.

[2] Gerīr in *Naḳāʾiḍ* ed. Bevan II 443 ult.

[3] *Opuscula arabica* ed. Wright 115, 4 v. u.

[4] Arab. Zeitschrift *al-Maṣriḳ* IX (1906) 1061.

verwüstlich der Ausdruck der altarabischen Vorstellung in der gebildeten Poesie[1] der neuesten Zeit fortlebt.

Freilich war sie schon im V. Jhd. d. H. Gegenstand der Kritik des feinsinnigen Abu-l-ʿAlā al-Maʿarrī, der selbst die Dichtkunst alten Stiles pflegte: „Was frommt es dem Menschen — sagt er — daß die Wolken auf ihn herabströmen, wenn er unter einer Grabesplatte liegt? Wäre die Nähe des Wassers wirklich wünschenswert, so würden die Menschen um ein Grab im Sumpfland wetteifern."[2] Eine Antwort auf diese Frage gibt jedoch noch heutigentages die Sitte der Tijāha-Beduinen, die, wie P. Antonin Jaussen berichtet, ihre Toten nach Muwejliḥ, zwei bis drei Tage von ihren Lagerplätzen entfernt, zu Grabe bringen: „weil es dort Wasser gibt", d. h. nach der Erklärung der Beduinen: „weil sich die Toten in der Nähe des Wassers besser befinden."[3]

Jedoch bereits in vorislamischer Zeit ist die ursprüngliche Bedeutung der Phrase den Dichtern, die sie gebrauchen, nicht mehr bewußt. Sie ist in ihrem Munde bereits kaum mehr als poetischer Schmuck Man hat sie in verschiedener Weise zu erklären versucht. Der Philologe Ibn Ǵinnī folgert aus dem Zusammenhang, in den der vorislamische Dichter Nābigha den Wunsch nach Tränkung des Grabes mit dem andern setzt, daß das Grab von üppiger, duftiger Vegetation umgeben sei[4],

---

[1] In den heutigen volkstümlichen Klageliedern scheint sie nicht verwendet zu werden; wenigstens ist sie in den betreffenden Proben bei Littmann (*Neuarabische Volkspoesie* [Berlin 1902] 27 – 31, 44 — 55) und Dalman (*Palaestinischer Dīwān* [Leipzig 1901] 316 — 334) ebensowenig zu finden wie in den jüngst von Beśāra Śemālī (in *Anthropos* IV 37 – 53 Moeurs et Usages au Liban) mitgeteilten Klageliedern. Das Gedicht bei Socin *Dīwān aus Centralarabien* (Leipzig 1900) Nr. 105 v. 1 gehört nicht in die Reihe volkstümlicher Poesie.

[2] *Luzūm mā lā jalzam* bei Kremer *Ibn Chaldūn und seine Kulturgeschichte der islamischen Reiche* 61 (Sitzungsberichte der Wiener Ak. d. W. Phil. Hist. Kl. XCIII 639).

[3] Jaussen *Coutumes des Arabes au pays de Moab* (Paris 1908) 99 unten.

[4] Ed. Ahlwardt 21, 26 — 28.

„daß im Sinne der alten Araber die Bedeutung des Regenwunsches für die Gräber darin zu finden sei, daß durch die das Grab umgebende Vegetation die Menschen zur Niederlassung und zum Aufenthalt daselbst veranlaßt werden."[1] Diese Zusammenstellung ist bei Nābigha nicht vereinzelt[2]; als Beispiel dafür kann man noch aus späterer Zeit einige Zeilen aus dem Trauergedicht des zu Beginn des Chalifates dichtenden Mutammim b. Nuwejra anführen, das auch in der Übersetzung Nöldekes zugänglich ist:

„Möge Gott das Land, in dem Mālik's Grab liegt, mit den Güssen der dunkeln Morgenwolke tränken und es fruchtbar machen

„Und besonders dem Rinnsal der Doppelschlucht ein Schauer geben, das als Erstling von den Pflanzen sogleich den Wunderbaum üppig emporsprießen läßt."[3]

In diesem Sinne wäre der den Verstorbenen gewidmete Wunsch gleichbedeutend mit dem für den Lebenden häufig gebrauchten Segensspruch, daß er (oder sein Land[4]) immer „Bewässerung und Weide" habe (saḳjan-wa-raʿjan)[5]; dem anderseits die gegnerische Formel gegenübersteht, daß der Feind

---

[1] Bei ʿOkbarī, Komment. zum *Dīw. Mutanabbī* (Kairo 1308) II 24.

[2] Vgl. z. B. *Aus b. Ḥaǧar*, Gedichte und Fragmente ed. R. Geyer 32, 16—17.

[3] Nöldeke *Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber* 100. 106 (v. 25. 26). Dieses Motiv des Wunsches scheint ausdrücklich angegeben zu sein in einem Gedicht der Chansā (*Anīs al-ǧulasā* — Beirūt 1888 — 40, 1); die Zeile macht den Eindruck einer erklärenden Interpolation.

[4] Zu solchen arabischen Versen stellt der jüdische Exeget *Moses b. Chikitilla* aus Cordova (Mitte XI. Jhd.) in seinem Psalmenkommentar die Psalmenstelle 68, 10.

[5] Lebīd *Dīwān* 17, 54—56 (ed. Chālidī 127, 15) *Ibn Ḳajs al-Rukajjāt* ed. Rhodokanakis 53, 4; *Jāḳūt* II 343, 22. Al-Aṣmaʿī, *Kitāb al-dārāt* ed. Haffner (Dix anciens traités de philologie arabe, Beirut 1908) 6, 5; vgl. Socin *Dīwān aus Centralarabien* Nr. 70 v. 20. *Geschichte von Sul und Schumul* ed. Seybold (Text) 4, 9. — Eine ganze Serie von Ortschaften aufgezählt *Aghānī* XVII 69. 12—14.

(oder der unfreundliche Boden) dieses Segens entbehre.[1] (Vgl. zu letzterem II. Sam. 1, 21). Der Wunsch gewinnt bald eine so allgemeine Anwendung, daß der verliebte Tauba b. Ḥumejjir selbst der girrenden Taube den Wunsch spendet: „möge dich von den hellen Morgenwolken die segenbringende tränken“[2] und ein anderer Dichter, Nuṣajb, denselben Wunsch dem „Adler und seinem Horst“ zuruft.[3]

Es ist nicht wahrscheinlich, daß der den Gräbern der Verstorbenen zugesprochene Segenswunsch ursprünglich eine solche Bedeutung habe. Den Dichtern waren eben, wie auch in bezug auf andere Anschauungen des alten Heidentums, die ursprünglichen Beziehungen der Phrasen, deren Überlieferer sie sind, abhanden gekommen. Sie benutzen sie zuweilen bloß im Sinne überlieferter Formeln und zeigen durch die verständnislose Art ihrer Anwendung, daß ihnen der ursprüngliche Sinn nicht mehr gegenwärtig ist; wie wenn z. B. in unserem Falle ein älterer Dichter den Regen für das Grab des Freundes geradezu als verheerenden Gewitterregen herbeiwünscht.[4] Zuweilen geben sie der überlieferten Phrase metaphorische Wendungen, indem sie dadurch das dem lebendigen Vorstellungskreise bereits Abgestorbene durch Umdeutung dem Verständnisse näher bringen. Die Dichter der späteren Perioden geben dem Regenwunsche häufig die symbolische Wendung, daß das Grab ebenso freigebig vom Regen bedacht werden möge, wie der in demselben ruhende Wohltäter während seines Lebens den Regen seiner Gaben — ein in der arabischen Poesie häufiges

---

[1] Ibn Kutejba *Poesis* ed. de Goeje 188, 6; *Ġamhara* 130, 13; *Lisān* I 173, 2ff. s. v. nau'; *Jāḳūt* III 886 ult. IV 250, 12; im Trauergedicht (*Marāṯī śawā'ir al-'arab*, Beirut 1897, I 93 al.) wird diese Verwünschung dem Mörder des Betrauerten zugedacht. — Der positive und negative Wunsch in demselben Gedichte (Ḳajs b. Ḏarīḥ) *Aghānī* VIII 131, 10. 20; an letzterer Stelle ist für ḥaġarāt vorzuziehen die Lesart ḥaraġāt, *Lisān* s. v. ḥrġ II 58.

[2] *Aghānī* X 69, 5 *Ibn Ḳutejba* l. c. 270, 2.

[3] *Agh.* I 129 ult.

[4] *Huḏajlit.* 165, 6ff.

Bild — spendete.[1] Diese Vergleichung kann sich dann geradezu zur Ablehnung des Wunsches nach dem Regen steigern: „Ich ersehne nicht Regen für dein Grab: wie könnte es durstig werden, da es doch ein Meer in sich schließt?“[2] oder: „es kann einem Grabe, in dem dein Körper ruht, nicht schaden, wenn an seiner Erde der Regen nicht vorbeikommt; denn deine reiche Freigebigkeit quillt ja in dem Sande (des Grabes) und in deiner Nähe wird auch der Felsen blühend.“[3] Und die völlige Bedeutungslosigkeit, in die sich die alte Phrase vom Regen auf dem Grabe verflüchtigt hatte, kann auch daraus anschaulich werden, daß bereits in einer relativ frühen Epoche der arabischen Poesie das Tränken nicht auf den Verstorbenen selbst und sein Grab, sondern auf sein Gedenken bezogen werden konnte: „Es möge jede Erinnerung, die uns an Mu'ammal kommt, trotz der Entfernung getränkt werden durch reichlich strömende Wolken“[4], ein Beweis dafür, daß die Phrase vom Tränken des Grabes bereits zur allgemeinen Segensformel geworden war, bei der sich der Dichter wohl gar nichts Bestimmtes mehr dachte.[5]

Am stärksten hat sich die Auffassung vom Tränken des Grabes erhalten, die damit die Erquickung der laburgs-

---

[1] *Mutanabbī*, Dīwān (Kairo 1308) II 24, 7. Im Kommentar des 'Okbarī zu diesem Vers werden für diese Wendung Parallelen aus anderen Dichtern beigebracht. Vgl. auch das Trauerlied des Muhalhil über seinen Bruder Kulejb in dem Volksbuch *Kitāb Bekr wa-Taghlib* (Bombay 1305) 42 ult. *saḳāka-l-ghajṯu innaka kunta ghajṯan.* „Möge dich der Regen tränken: du warst ja selbst ein Regen.“

[2] Bejhaḳi *Maḥāsin* ed. Schwally 375, 5.

[3] Ḳālī *Amālī* I 41, 13. Eine andere Ablehnung des Regenwunsches für die Geliebte: „Ich verlange für sie nicht die Tränkung der Wolken: in meinem Auge ist Ersatz für die Tränkung“ (Thränen; Di'bil ibid. 212, 6 v. u.).

[4] Muhammed b. Ka'b al-Ghanawī *Ġamhara* 135, Schlußvers.

[5] Dies zeigen auch Wunschformeln, in denen z. B. der Wunsch des Getränktwerdens auf den Schatten (sakjan li-ẓillika, *Ḳālī* l. c. 142, 1), oder auf die vergangene gute Zeit bezogen wird: „Möge Allāh tränken Tage, die nicht mehr zurückkommen; und möge Tränkung treffen die Zeit der 'Āmiritin“ (ibid. II 141, 9).

bedürftigen Gebeine des Toten verbindet. Sehr früh beziehen auch die Dichter selbst die Bewässerung des Grabes auf die Labung des in ihm ruhenden Toten oder seiner Gebeine (ʿiẓām) als Gegenstand des Wunsches.[1] Mit Recht bezweifelt Nöldeke die Ursprünglichkeit auch dieser Deutung des Regenwunsches.[2]

Die islamische Auffassung findet in der Beregnung des Grabes die Manifestation des göttlichen Wohlwollens und der göttlichen Gnade.[3] Dies ist als religiöse Umdeutung zu betrachten. Im Regen offenbare sich — und dabei handelt es sich nicht um seinen Einfluß auf das Gedeihen der Vegetation — die Gnade und Barmherzigkeit Allāhs.[4] Daher wird in den Sprachen der islamischen Völker der Regen häufig mit Namen benannt, die den Begriff der Barmherzigkeit (raḥmat) bezeichnen. Für die poetische Betrachtung ist schon der Blitz ein freundlicher Gruß, weil er das Eintreffen des Regens verheißt.[5]

Die Tore des Himmels werden zur Zeit des Regens geöffnet;[6] darum sei es heilsam, während dieser Zeit zu beten, da die Gebete dann die Sicherheit haben, Erhörung zu finden

---

[1] Ganz kurz wie eine abgegriffene Formel: saḳāka-l-ilāhu „möge dich Gott tränken" in *Opuscula arabica* ed. Wright 112, 10.

[2] In seinem Artikel *Arabs (Ancient)* in Hastings' *Encyclopedia of Religion and Ethics* I 672b; Nöldeke ist geneigt, der hier im Namen des Ibn Ǧinnī angeführten Deutung den Vorzug zu geben.

[3] Satirische Behandlung solcher Traditionen bei Jāḳūt *Muʿgam al-udabā* ed. Margoliouth I 403.

[4] Vgl. Wellhausen *Reste arabischen Heidentums*[1], 181 Anm.

[5] *Revue africaine* 1909; 50 Anm. 2.

[6] *tuftaḥu abwāb al-samā*. Auch im Talmud ist vom *Schlüssel des Regens* (maftēʾach śel gesāmīm) die Rede; er gehöre zu den drei Schlüsseln, die Gott unmittelbar, nicht durch einen Boten, verwalte (śellō nimserū li-śelīʾach) *bab. Taʿanīth* fol. 2a. Vgl. vier solcher Schlüssel, darunter maftēʾach śel māṭār (Schl. des Regens) *Midrāś Tanchūmā* ed. Buber, 106. 155. Die islamischen Parallelen dazu sind im *Lbl. für Orient. Philologie* 1887, 91 zusammengestellt; dazu noch *Musnad Aḥmed* IV, 13.

(waḳt istiǵābat al-duʿā).[1] Auch für die istichāra (Gebet und zauberähnliche Gebräuche für die Erzielung heilsamer Entschließungen) sei eben diese Zeit vorzugsweise geeignet: Gott werde alsdann sicher die heilsamsten Entschlüsse eingeben.[2]

Man setzt sich daher gerne dem Regen aus und läßt ihn auf sich fallen; so wird von Abū ˜Mūsā al-Aśʿarī berichtet.[3] Zumal wenn der Regen mit anderen weihevollen Momenten kombiniert ist, wie z. B. beim mīzāb der Kaʿba, eignen ihm die Gläubigen besonders heilsame Wirkungen zu und lassen sich mit Eifer von ihm treffen.[4] Das Erscheinen der Regenwolke über den Häuptern der Kriegführenden vor oder während der Schlacht wird als Zeichen göttlichen Beistandes gedeutet.[5] Als gutes Omen für einen Verstorbenen wird es betrachtet, wenn an seinem Sterbetage Regen fällt. Dies gilt nicht nur für Bekenner des Islam. „Wenn von welcher Religionsgemeinschaft immer (min kulli ummatin) jemand stirbt — so heißt es in einer Tradition —, der bei Allāh einen hohen Rang einnimmt, sendet Gott Wolken an seinem Sterbetage, als Zeichen, daß er ihm seine Sünden vergeben hat so wie denen, die für ihn das Totengebet verrichten."[6] Deshalb wird in der Biographie des frommen Mannes gerne als abschließender Vorzug erwähnt, daß zur Zeit seines Begräbnisses reichlicher Regen gefallen sei.[7] Der Wunsch, daß das Grab mit Regen getränkt werden möge, formt sich im Sinne dieser Anschauung zu dem Segensspruche aus: „möge Gott seine Ruhestätte mit den Regengüssen der Sünden-

[1] Aus *Kitāb al-umm* des Śāfiʿī zitiert bei Nawawī, *Aḏkār* (Kairo 1312) 82; eine Reihe von Ḥadīṯen in *Kenz al-ʿummāl* I, 175 nr. 3338—44; 3389.

[2] Ibn Tejmijja, *Rasā'il* (Kairo 1323) I 237, 3.

[3] *Ibn Saʿd*, IV, I, 82, 6.

[4] S. die Beschreibung bei *Ibn Ǵubejr*, Travels[2] 118. 119.

[5] S. meine *Abhandlungen zur arab. Philologie* I 191.

[6] Bei Subkī, *Ṭabaḳāt al-Śāfiʿijja* IV, 91 unten.

[7] *Ibn Baśkuwāl* ed. Codera 624, 3 v. u. Auch im Talmud wird es als gutes Omen für den Verstorbenen betrachtet „wenn Regen auf seine Bahre träufelt"; bab. Sanhedrin fol. 47a; vgl. Ad. Büchler in der Monatsschr. f. Gesch. und Wiss. d. Judent. 1905, 30.

vergebung erquicken".[1] Ähnlich sind formelhafte Eulogien, die man der Erwähnung Verstorbener folgen läßt, z. B. *ʿalejhi saḥāʾib al-rahma wal-riḍwān* „(mögen) über ihn (kommen) die Wolken der Barmherzigkeit und des (göttlichen) Wohlgefallens" u. a. m., die man noch heute am Schluß von Nekrologen in arabischen Zeitungen tagtäglich lesen kann.

In einen solchen Anschauungskreis stellt die islamisch-religiöse Auffassung den in den alten Gedichten für den Verstorbenen und sein Grab ausgesprochenen Wunsch. Wir wollen noch hinzufügen, daß wir — soweit ich das Material übersehe — der rhetorischen Anwendung des alten Spruches nicht begegnen, als ob der Regen am Sterbetage die Tränen des Himmels um den Heimgang des Betrauerten bedeutete.[2]

II

Keine der soeben betrachteten Anknüpfungen bietet uns die ursprüngliche Bedeutung des arabischen Wunsches, von dem wir ausgegangen sind. Die primitive Vorstellung, in deren Kreis er gehört, kann man jedoch aus Spuren, die sich noch bis in die islamische Überlieferung hinein erhalten haben, ermitteln.

Wasser wird in den Anschauungen verschiedener Völker als ein den Dämonen widriges, sie abwehrendes, gegen sie Schutz bietendes Element betrachtet. Es ist ein Feind der bösen Dämonen.[3] Bei vielen Naturvölkern wird dem Wasser

[1] Z. B. Ibn ʿArabschāh, *Panegyric on Sultan Jaqmaq* ed. Strong (Beilage zu Journ. of the Roy. As. Soc. 1907, April. 8, 10: *saḳā Allāh marḳadahu ṣaʾābīb al-ghufrān.*

[2] Dem von fremder literarischer Bildung beeinflußten christlichen Arzt *Amīn al-daula Ibn al-Tilmīḏ* (st. 1165) lag diese rhetorische Deutung näher. In seinem Trauergedicht auf einen raʾīs sagt er: „Der Himmel trauert über seinen Verlust ... der Regen ist sein Thränenvergießen, der zuckende Blitz das verzehrende Feuer des Schmerzes" (*Ibn abī Uṣejbiʿa* I 273, 3 v. u.).

[3] Damit kann es wohl zusammenhangen, daß bei manchen mittelasiatischen Völkern das Waschen verpönt war mit der Motivierung „because they believed, that their gods punished ablutions with thunder and lightning": die Belege bei Westermark *The Origin and Development of the Moral ideas* II (London 1908) 355. Unter Göttern sind in diesen Kreisen wohl dämonische Mächte zu verstehen.

die Kraft zugeeignet, das den Gegenständen anhaftende *Tabu* zu lösen.[1] Am kräftigsten kommt die Anschauung, welche das Wasser in Gegensatz zu den Dämonen stellt, bei den Indern zum Ausdruck. Sie nennen das Wasser in seinem Verhältnis zu den bösen Dämonen den Donnerkeil *(vajra)*. „Die Wasser sind die Töter der Rakshas, diese gehen nicht durch Wasser hindurch; sie dienen dazu, die Rakshas zu zerstören." „Die Wasser sind ein Donnerkeil, um die Rakshas zu vernichten." Sowie sie als Angriffswaffe gegen die bösen Dämonen dienen, so werden sie auch als Schutzmittel gegen sie verwendet.[2] „Ist man von Geistern ergriffen — so faßt H. Oldenberg die Anschauung der Inder zusammen — oder von sonstigen Schädlichkeiten befallen, so gilt als ein Hauptmittel, sie zu entfernen, das Waschen. In den Wassern weilen alle Heilmittel, sie führen alle Schädlichkeiten fort — wird schon im Ṛgveda gesagt. So wäscht man vom neugeborenen Kinde alle bösen Mächte hinweg" ... so wie man sich „nach dem Sprechen von Sprüchen, welche an unheimliche Wesen gerichtet sind, sich von der darin liegenden Berührung mit diesen mit Wasser reinigt."[3]

Wir können uns dabei, um auf semitischem Gebiete zu bleiben, der bedeutenden Rolle erinnern, die dem Wasser und den Wassergottheiten, dem Begießen mit Beschwörungswasser im babylonischen Zauberritual und in den entsprechenden

---

[1] Albert Réville *La religion des peuples non civilisés* (Paris 1883) II 65; 111. — Julius Lippert *Allgemeine Geschichte des Priestertums* I 186. Unter diesen Gesichtspunkt gehören auch manche der bei E. Tylor *Die Anfänge der Kultur* (deutsche Übers.) II 431 ff. gesammelten Bräuche.

[2] Sylvain Lévi *La Doctrine du Sacrifice dans les Brâhmanas* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études; Sciences religieuses XI, Paris 1898) 162. Vgl. Oltramare *L'Histoire des idées théosophiques dans l'Inde* (Annales du Musée Guimet. Bibl. des Études XXIII Paris 1907) I 41, 6. Professor Oldenberg verweist mich noch auf Caland *Altindisches Zauberritual* (Verhandlungen der Kon. Akademie van Wetenschapen, Amsterdam, Afd. Letterkunde, 1900), Register s. v. *Wasserkeil*.

[3] Oldenberg *Religion des Veda* (Berlin 1894) 489—490.

Zaubertexten zukommt.[1] Wasser vertreibt Bann und Zauber; Besprengungen werden dementsprechend als Exorzismus verwandt.[2]

Es ist wohl nicht ausgeschlossen, daß der Glaube an die heilsame Wirkung des Regenwassers, dessen Äußerungen wir oben in ihrer islamischen Umformung sehen konnten, in solchen Vorstellungen wurzelt. Wir können dies um so eher annehmen, als wir in einer solchen Voraussetzung durch die indische Analogie unterstützt werden. Unter den die dämonenfeindliche Wirkung des Wassers kündenden Brahmanasprüchen finden wir auch folgenden: „Das Wasser ist der Donnerkeil; wo es vorüberkommt, zerstört es das Böse . . . darum soll man, wenn es regnet, unbedeckten Hauptes hinausgehen; man sagt sich: Möge dieser Donnerkeil mir das Böse zerstören."[3]

In islamischen Kreisen haben die Volksbräuche in Nordafrika noch manche Spur dieses Glaubens aufbewahrt. Eduard Westermark[4] und Edmond Destaing[5] haben, jener aus seinen Erfahrungen unter marokkanischen Stämmen, dieser aus seinen Studien unter den Beni Snūs im Gebiete von Oran, sehr eingehende Mitteilungen gemacht über die Bedeutung, die jene Bevölkerungen dem Regenwasser, das am „Tage des Nisān" (27. April a St.) fällt, zueignen. Wenn an diesem Tage Regen

---

[1] Vgl. Jastrow *Die Religion Babyloniens und Assyriens* I 300; 319, 17; 324, 10 u. ff.; 343, 9 ff.; 346, 20, besonders 375, 13 u. ff.

[2] W. Schrank *Babylonische Sühnriten* (Leipziger Semitistische Studien III, I, 1908) 27, 18 ff. Wir verfolgen hier nicht weiter, ob in dem Wasserausgießen und der damit verbundenen Bußübung I. Sam. 7, 6 eine Spur dieser Anschauung bei den alten Hebräern aufbewahrt ist.

[3] Sylvain Lévi *La Doctrine du Sacrifice dans les Brāhmaṇas* 161, penult.

[4] *Midsummer Customs in Marocco* (Folk-Lore, London 1904, XVI 32—34).

[5] *Fêtes et coutumes saisonnières chez les Beni Snoûs* (Revue Africaine, Alger 1906, 252—258).

fällt, setzen sich Männer und Frauen, Knaben und Mädchen mit unbedecktem Haupt demselben aus. Sie glauben, daß sie dies vom Kopfschmerz heilt. Das Wasser wird auch in Gefäßen gesammelt, und man besprengt damit sich und die Hausgeräte; die Schulkinder benetzen damit ihre Korantafeln und trinken es dann zur Stärkung ihres Gedächtnisses und ihrer Lernfähigkeit. Heilungsamulette werden mit Tinte geschrieben, die damit vermengt wird; gegen Zahnschmerzen spült man den Mund mit Nisanregenwasser; Sterbende läßt man einen Schluck von solchem Wasser trinken und besprengt damit, wenn Zemzemwasser nicht zur Hand ist, das Leichentuch. Besonders am ʿAnṣaratag[1] (24. Juni a. St., Pfingsten) übt das Nisanwasser seine heilsame Wirkung. Aber es bewirkt auch zu anderen Zeiten magische Erfolge „There is *baraka* in it from the beginning." Es macht giftige Schlangen und Skorpionen unschädlich. Man mengt es mit Teer und beschmiert damit die Torpfosten, um das Eindringen von Schlangen abzuwehren. Westermark teilt a. a. O. auch andere Wasserzeremonien mit, die besonders am ʿAnṣaratag im Glauben an die heilsamen Wirkungen des Wassergebrauchs (Baden in der See und in Quellwasser) an diesem Tage geübt werden. — Bei manchen Stämmen werden die heilsamen Wirkungen dem Wasser des ʿĀschūratages (10. Muḥarrem) zugeeignet. Die Leute besprengen sich damit gegenseitig an diesem Tage sowie auch ihre Tiere, Zelte und Wohnzimmer. Man bewahrt das am ʿĀschūrā geschöpfte Wasser während des ganzen Jahres bis zum nächstjährigen ʿĀschūrā auf. Es wird durchs ganze Jahr als Heilmittel gebraucht; auch die Dreschtennen werden damit benetzt; um Geld in Sicherheit zu bringen, wird es in einem Gefäß, in das man früher ʿĀschūrā-Wasser gegeben hat, in die Erde vergraben; so wird es vor den Dschinnen geschützt. Die Dschebālā- und Rīf-Berber verwenden solches Wasser zur Begießung der Gräber. Westermark findet in solchen

[1] Er ist = *Alhansora* bei Nestle ZATW 1908, 151.

Bräuchen die Bedeutung, daß „the ʿāschūr-water serves as a charm against the earth-spirits."[1]

Die dämonenabwendende Wirkung des Wassers wird in diesen Fällen auf bestimmte Tage des Festkalenders konzentriert oder zu denselben in Beziehung gesetzt.

III

Auch in dem Kreise, mit dem wir uns hier vorzugsweise beschäftigen, finden wir Spuren davon, daß das Wasser als die bösen Einflüsse abwehrendes Element betrachtet wird. Durch die Anwendung von Wasser sucht man Schutz gegen die Einwirkung derselben zu erlangen. Ein Rest dieser Anschauung ist in der Erzählung über die Verheiratung des ʿAlī mit der Fāṭimah erhalten. Vor der Vollziehung der Ehe bespritzt der Prophet die beiden Brautleute mit Wasser, um sie von dem gegen die consummatio matrimonii gerichteten Zauber der Juden zu befreien.[2] Anders als in der traditionellen Quelle, auf die wir uns soeben berufen, wird der Vorgang von den Schiʿiten erzählt. Abū Bekr und ʿOmar versuchen vergeblich, bei dem Propheten um die Hand der Fāṭimah zu werben. Besser gelingt dies dem ʿAlī. Bevor der Prophet seine Tochter dem jungen Ehemann übergibt, befiehlt er der Fāṭimah, Wasser zu holen. Nachdem sie einen Humpen davon herbeigebracht hatte, besprengte sie der Prophet von vorne und sprach: „O Gott, ich rufe dich um Schutz an für sie und ihre Nachkommenschaft vor dem Satan". Dann befahl er ihr, sich umzuwenden und sie zwischen den Schultern besprengend sprach er dasselbe Gebet. Dasselbe tat er dann auch mit ʿAlī; erst dann übergab

[1] *Westermark* l. c. 41. Man vgl. jetzt auch E. Doutté in seinem neuen Werke *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord* (Alger 1909). Besonders ʿÂschūrā und ʿAnṣara haben sich im nordafrikanischen Islam als Träger vorislamischer Bräuche, „centre de cristallisation des vieux rites", bewährt; Doutté l. c. 532. 569.

[2] *Ibn Saʿd* VIII, 15, oben. *ibid.* 13, 6 wird die dabei angewandte Duʿā-Formel mitgeteilt.

er ihm sein Weib.[1] Hier ist die Besprengung nicht als Gegenmittel gegen eine spezielle Bezauberung gerichtet, sondern sie soll die Leute gegen die Einwirkung des Satan im allgemeinen schützen.[2] Dieselbe Absicht hat wohl der von H. Brugsch aus Persien berichtete Brauch, daß man hinter jemand, der eine große Reise antritt, bei seinem Ausgang aus dem Hause Wasser sprengt[3]; er soll dadurch vor bösen Zufällen geschützt werden. Bei Gelegenheit der Bekehrung der Heiden und später der Nichtmuslimen wird in den alten Quellen als Aufnahmezeremonie stets neben dem Scheren des Haupthaares auch das dem Neophyten verordnete Bad (eine Nachahmung der Taufe, jüd. ṭebīlā) erwähnt.[4] Als Grund wird angegeben, daß diese Waschung als ghasl al-ǧanāba (Reinigung von ritueller Unreinheit) notwendig sei, die der Neophyt vorher nicht beobachtet hatte.[5]

Wenn der Islam an Stelle einer zerstörten Kirche eine Moschee errichtet, wird der Ort erst durch Besprengung mit Wasser für diese Wandlung geeignet gemacht.[6] Bei Lebzeiten des Propheten — so wird die Sache in den hierüber

[1] Fachr al-līn al-Naǧāfī *al-Muntachab fi-l-marāṯī wal-chuṭab* (lith. Bombay 1311) 156.

[2] Auch Blut wird als „Schutzmittel gegen alles Böse" betrachtet (Musil, *Arabia Petraea* III 313); dieser Anschauung entspricht der Brauch, daß die Neuvermählten vor dem Eheakt mit Blut besprengt werden, ibid. 206.

[3] *Aus dem Orient* (Berlin 1864) II 97. Dabei wird ihm auch ein Spiegel vorgehalten, was Alfred v. Kremer als Mittel erklärt, das Bild des sich Entfernenden festzuhalten und seine glückliche Rückkehr zu sichern (*Studien zur vergleichenden Culturgeschichte* III/IV, Wien 1890, 50).

[4] Fast in allen Traditionssammlungen sind zahlreiche Beispiele dafür. Vgl. *Ibn Sa'd* IV, I, 176, 9. 14.

[5] Śejbānī *Kitāb al-sijar* (Leidener Hschr. Warner Nr. 373, fol. 31ᵃ unten).

[6] Vgl. Tacit. *Histor.* IV 53. Zur feierlichen Vorbereitung der durch L. Vestinus unternommenen Wiederherstellung des durch die Truppen des Vitellius zerstörten Kapitols gehörte es, daß die Fundamente „virgines vestales cum pueris puellisque patrimis matrimisque *aqua e fontibus amnibusque hausta* perluere".

berichtenden Ḥadīṯen erzählt —, wird dazu gern Wasser verwendet, mit dem er selbst vorher seine rituellen Reinigungen vollzogen hatte.[1] Aus Jemāma kam eine Huldigungsdeputation zum Propheten und erbat zu solchem Zwecke Reste vom Wasser, das er früher benutzt hatte. „Da verlangte er Wasser, vollzog damit seine Waschungen, spülte damit seinen Mund; dann goß er es in ein Gefäß und sagte uns: ʿNehmet dies mit euch und wenn ihr in euer Land kommt, brechet eure Kirche ab und besprenget ihren Platz mit diesem Wasser und machet aus der früheren Kirche eine Moschee.' Wir entgegneten: ʿFürwahr, es herrscht starke Hitze, und unser Land ist fern; das Wasser wird bis dahin sicher verdunsten'. Er sagte uns: ʿSo helfet mit (gewöhnlichem) Wasser nach; dies wird (durch jenes) an Wohlgeruch nur gewinnen.'"[2] Aus späterer Zeit besitzen wir die genaue Darstellung der Weihung eines dem Christentum dienenden Bethauses zur Moschee: die Wiedererwerbung der Felsmoschee (Ḳubbat al-sachra) in Jerusalem nach Eroberung dieser Stadt durch Saladin. „Der Fürst Al-Malik al-Muẓaffar Taḳī al-dīn ʿOmar b. Śāhinśāh erschien in der Kirche mit großer Begleitung, besorgte eigenhändig das Fegen des Fußbodens, dann wusch er ihn wiederholt mit Wasser ab, nach dem gewöhnlichen Wasser wendete er dazu Rosenwasser an; dann reinigte er die Wände und wusch die Grundmauern und beräucherte sie, hernach verteilte er viel Geld unter den Armen."[3]

Bei der Neophytenaufnahme finden wir die Anwendung des Wassers in folgender Form dargestellt: Als Chālid b. al-Walīd den Ġaraġa in den Islam aufnahm, besprengte er ihn mit einem Schlauch voll Wasser und betete zwei Rakʿah.[4] Dieser Vorgang, der die ursprüngliche Form der Anwendung

[1] *Usd al-ghāba* III 64, 2; 237, 21; sehr ausführliche Erzählung bei Nasā'ī, *Sunan* I 62 (lith. Śahdra 1282).

[2] *Ibn Sa'd* V 402, 7—13.

[3] Muǵīr al-dīn *al-Uns al-gal l* 302, 1 ff.

[4] *Ṭabarī* I 2098, 13.

des Wassers bei ähnlicher Gelegenheit darzustellen scheint, entspricht nicht der Forderung des ghasl al-ǧanāba. Dieses ist zur Erklärung des Brauches im Sinne der Fiḳh-Leute nachträglich hineingetragen. Als ursprünglich ist dabei die Absicht vorauszusetzen, den Neophyten der Einwirkung der schadenbringenden Dämonen oder der des bösen Auges zu entziehen,[1] gleichwie bei den Babyloniern die Besprengung (oder Begießung) mit Wasser als hygienischer Zauber angewandt wurde.[2]

In diesem Sinne wird der Besprengung mit Wasser auch therapische Kraft zugeeignet. Diese veranlaßt wohl die muslimischen Fellâḥen in der Umgebung von Kerak die eingebornen Kinder dem Akt der christlichen Taufe zu unterziehen und sie dreimal ins Wasser tauchen zu lassen „nicht um sie zu Mitgliedern der Kirche zu machen, sondern um ihnen, nach Meinung der Muslimen, ihre Gesundheit zu stärken."[3]

Die magische Anwenduug des Wassers soll die Krankheitsdämonen fernhalten oder ihre Wirkungen paralysieren. Mit

---

[1] Unter einen anderen Gesichtspunkt gehört die Besprengung mit Wasser, wo sie sich in volkstümlichen Regenzauberbräuchen erhalten hat. Bei der Zeremonie mit der Regenpuppe (*Ghandscha*), die in Nordafrika zu Zeiten der Trockenheit in Prozession zu Heiligengräbern getragen wird, werden Prozession und Kapelle mit Wasser besprengt; auch die Männer, die bei solchen Gelegenheiten den Gebrauch des Kleiderwechselns (Frauenkleider) üben, werden bei ihrem Umzug mit Wasser bespritzt (Alfred Bel in *Recueil de Mémoires et de Textes* — Alger 1905 — 66 f.) Diese Bräuche gehören in die Reihe der „homoeopathic or imitative magic" und sind zu den Daten bei Frazer *Adonis Attis Osiris* (The Golden Bough[3] IV) 195 — 197 zu stellen. Auch das festliche Wasserschöpfen und -ausgießen bei den Israeliten im Kultus des zweiten Tempels, in Verbindung mit dem Herbstfest hatte, wie auch der Talmud (bab. Rō'š ha-šānāh 16a ganz unten) andeutet, die Bedeutung, durch die Wasseranwendung reichlichen Regen herbeizuführen. Vgl. das *Wassergießen* bei den Persern, Gāḥiẓ *Maḥāsin* ed. van Vloten 364, 6 ff.

[2] Jastrow *Relig. Babyl. u. Assyr.* I 378 ff.; Schrank *Babylon. Sühnriten* 60, 2; 86, 12.

[3] Musil *Arabia Petraea* III 92.

Berufung auf ein sehr ausführlich mitgeteiltes Ḥadīṯ[1], in welchem der Prophet dem ʿAmir b. Rabīʿa, der im Verdachte stand, durch eine bewundernde Äußerung einem Genossen Apoplexie verursacht zu haben (Wirkung des bösen Auges), ein heilendes Vorgehen befiehlt,[2] wird gegen die schädliche Wirkung des bösen Auges folgendes Gegenzaubermittel empfohlen: Der jemand mit seinem bösen Auge getroffen hat, soll sein Gesicht, seine beiden Hände, seine beiden Ellbogen und Kniee, sowie die Spitzen seiner Füße und die innere Seite seines Oberkleides waschen, indem er das Wasser in ein Gefäß fließen läßt; dann möge er das Waschwasser aus dem Gefäß auf das Haupt des durch das Auge Getroffenen gießen. Dies wird den Einfluß des bösen Auges unschädlich machen. ʿAbd al-Ḳādir al-Dschīlānī,der diese Regel mitteilt, fügt hinzu: „Wenn er eine volle Körperwaschung vollzieht und dann das Wasser auf den Betroffenen gießt, ist es vollkommener" (kāna akmal).[3]

Jedoch auch bei Erkrankungen physischer Art wird der Anwendung des Wassers Heilwirkung zugeeignet.[4] Auch die primitive Anschauung der Araber führt alle Krankheit auf dämonische Einwirkung zurück.[5] Noch der heutige Araber hat den Glauben, daß „nicht Gott es ist, der die Krankheit will, sondern ihre Urheber sind die neidischen Geister, die sich an den Schmerzen der Menschen weiden."[6] Die alten Araber

---

[1] Die älteste Quelle des Ḥadīṯ ist *Muwaṭṭaʾ* IV 149 ff.: *al-wuḍūʾ min al-ʿajn.*

[2] Dasselbe wird im einzelnen sehr genau beschrieben bei *Nawawī*, Muslim V 32—33; kurz *ʿIḳd* (Būlāḳ 1293) III 373.

[3] *Al-Ghunja li-ṭālibī ṭarīḳ al-ḥaḳḳ* (Mekka 1314) 36.

[4] Nicht dem Ḥadīṯ, sondern einer Liste von *chawāṣṣ* (Specifica der Volksmedizin) entnehme ich folgende Angabe: Wer an Schlaflosigkeit leidet, dem setze man, ohne daß er es merkt, an das Kopfende der Schlafstelle ein *Gefäß voll Wassers*, vgl. *Mufīd al-ʿulūm wa-mubīd al-humūm* (Kairo 1310) 204 penult.

[5] Wellhausen *Arab. Heidentum*[1] 141; Edmond Doutté *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord* 221, und die daselbst gegebenen Literaturnachweise.

[6] *Musil* l. c. III 413.

nannten die Pest „Speere der Ǵinnen“ (rimāḥ al-ǵinn)[1], oder „einen Stich (wachz) von den Ǵinnen“.[2] Diese Auffassung vom Ursprung der Krankheit erfordert, wie dies erst jüngst hier M. Höfler betont hat, im Heilverfahren eine antidämonistische Richtung.[3] Vorzugsweise gilt dies vom hitzigen Fieber. „Das Fieber kommt von der Glut der Hölle, kühlet es ab (Variante: löschet es) mit Wasser“.[4] Dies ist die Verordnung des Propheten gegen Fiebererkrankung. In einer traditionellen Mitteilung erzählen die Frauen, die ihn während einer fieberhaften Erkrankung besuchten, daß sie ihn unter einem aufgehängten Schlauch liegend fanden, aus dem er Wasser auf sich träufeln ließ.[5] Aber wir erfahren auch, daß in späteren Zeiten die Vertreter der medizinischen Wissenschaft[6] gegen die im Ḥadīṯ enthaltene Heilanordnung des Propheten, vom Standpunkt ihrer therapischen Erfahrungen ernstliche Opposition erhoben,[7] die jedoch von den Theologen durch den Hinweis darauf beschwichtigt wurde, daß der Rat des Propheten „nicht im Sinne eines natürlichen Heilverfahrens, sondern in dem eines übernatürlichen Wundermittels zu verstehen sei.“[8] Nicht das kalte Wasser an sich übe die heilende Wirkung,

---

[1] L. A. s. v. *rmḥ* III 279. *Aġhānī* X 65, 14. Das ursprüngliche *rimāḥ al-ǵinn* wird in anderer Version erleichternd in *sujūf al-ḳaum* (Schwerter des Volkes) verändert. L. A. s. v. *kjd* IV 375.

[2] Ibn Ḳutejba *'Ujūn al-achbār* ed. Brockelmann, 495, 20.

[3] *Archiv* XII 340.

[4] Buchārī *Ṭibb* no. 28 (ed. Krehl-Juynboll IV 58), eine Reihe von Varianten *Kenz al-'ummāl* V 177 f.

[5] *Usd al-ghāba* V 569 oben.

[6] *Damīrī* s. v. naḥl, II 405 zitiert eine ganze Reihe von Einwürfen, die von „Ketzern, in deren Herzen Krankheit ist“ gegen die in den Ḥadīṯen empfohlenen Heilmittel vom Standpunkte der medizinischen Erfahrung gemacht werden; auch das hier behandelte Ḥadīṯ wird erwähnt. Damīrī widerlegt natürlich alle diese Einwürfe.

[7] Zurḳānī zu *Muwaṭṭa'* IV 159—60, wo die Einwendungen der Ärzte reproduziert sind; sehr interessante Auseinandersetzung mit letzteren bei Gelegenheit desselben Ḥadīṯ, *Nawawī-Muslim* V 44 ff.

[8] *Ḳasṭallānī* VIII 426 saj' chāriġ 'an ḳawā'id al-ṭibb dāchil fī ḳism al-mu'ǵizāt al-chāriḳat lil-'ādat.

diese erfolge vielmehr durch die besondere Art seiner Anwendung. Damit scheinen sie den ursprünglichen Sinn des im Ḥadīṯ angeordneten Verfahrens zu erraten.

Andere Berichte aus der islamischen Tradition bieten gleichsam die nähere Erklärung jener Anweisung. Ein Ḥadīṯ um dessen Anerkennung sich spätere Theologen viel Mühe gegeben haben[1], das jedoch diese Form gewiß nur in der Absicht erhalten hat, um der populären Gewohnheit religiöse Berechtigung zu verleihen, empfiehlt dem Fieberkranken folgendes Mittel: Er möge zeitig morgens zu einem Brunnen gehen und aus demselben einen Schöpfeimer voll Wasser nehmen, sich damit begießen und dabei die Worte sprechen: „O Allāh heile deinen Diener und mache wahr die Worte deines Propheten.“ Hilft dies Mittel nach dreimaliger Anwendung in frühen Morgenstunden nicht, so wiederhole man es sieben Tage lang zur selben Zeit; dann wird das Fieber, so Gott will, sicher weichen. — In einer anderen Version wird in derselben Weise das Untertauchen in einen Strom vor Sonnenaufgang empfohlen und die Zahl der Tage als 3, eventuell 5, 7 und 9 angegeben; die letztere Zahl möge nicht überschritten werden.[2] Der alten Volksübung entspricht sicherlich die an ersterer Stelle angeführte Modalität: das Begießen mit Quellwasser. Der Nachdruck, der auf die Wiederholung in ungeraden Zahlen gelegt wird[3], ist ein Zeichen für den

[1] *Ṣibghat Allāh al-Madrāsī* im Anhang an Ibn Ḥaǧar al-ʿAsḳalānī: *al-Ḳaul al-mussadad fi-l-ḏabb ʿan al-Musnad* (Ḥaidarābād 1319) 53 f.

[2] *Musnad Aḥmed* V 281. Dieser Aberglaube gehört in dieselbe Gruppe, für die bei J. G. Frazer l. c. 204 ff. eine große Zahl von Beispielen zu finden ist.

[3] Für diese Bedeutung der ungeraden Zahl im Heilungsverfahren s. *Revue des Trad. pop.* XX (1905) 367: „On trouve par contre, des procédés de guérison dont les pratiques médicales doivent être poursuivies pendant trois, cinq, sept ou neuf jours, ou répétées un même nombre de fois consécutives.“ Im Zauber der jakutischen Schamanen spielt auch die Anwendung der ungeraden Zahl an den Zaubermitteln eine wichtige Rolle, *Revue de l'Hist. des Relig.* XLVI (1902) 322. Vgl. auch R. Means Lawrence *The Magic of the Horse-shoe with other Folklore notes* (Boston-New York 1899); jetzt auch E. Doutté *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord* 190.

zauberischen Charakter dieses Brauchs.[1] Das Begießen mit Wasser hat seinen Grund in dem Glauben, daß dadurch die krankheiterregenden Dämonen verscheucht werden.

Von einem Krankenbesuch des Propheten wird erzählt, daß er bei dem Kranken die rituelle Waschung vollzogen und ihn hernach mit dem Wasser begossen habe. Dies wird dann als nachahmenswertes Beispiel für Krankenbesucher empfohlen.[2] Daß eine solche Sitte bei den Arabern volkstümlich vorhanden war, und daß sie im Vorgehen des Propheten nur in eine religiöse Form gekleidet ist, könnte man daraus folgern, daß der liebeskranke Dichter ʿUrwa b. Ḥizām von den Zauberärzten, die ihn in seiner Krankheit besuchen, sagt, daß sie „sein Antlitz mit Wasser besprengen."[3] In einer Version des betreffenden Gedichtes wird dies ihr Vorgehen als *rukja* (Zauber) bezeichnet.[4] In demselben Sinne sagt ein anderer liebeskranker Dichter[5] von sich: „Sie kommen zu ihm mit Amuletten und Zaubermitteln (bilta'āwīḏ wal-ruḳā) und besprengen ihn mit Wasser wegen der Schwere seiner Krankheit; sie sagen, die Augen der Dschinnen haben ihn mit dem Blick getroffen; würden sie die Wahrheit sagen, sprächen sie: die Augen der Menschen." Das Besprengen mit Wasser wird also als Zaubermittel gegen dämonische Einflüsse angewandt. Auch der Liebesschmerz werde durch diese verursacht.[6]

In diesen Zusammenhang gehört auch die aus der letzten Krankheit des Propheten mitgeteilte Nachricht,[7] daß man ihn

---

[1] *Globus* LXXX (1901) nr. 2: *Über Zahlenaberglauben im Islam.*

[2] Buchārī *Marḍā* no. 21 (ed. Krehl-Juynboll IV 49).

[3] *Aghānī* XX 155, 15.

[4] *Ibn Ḳutejba, Poesis ed. de Goeje* 396, 2 *Ḳālī* III 159, 10; 161, 12. vgl. Agh. II, 6, 6 v. u. der liebeskranke Maǵnūn findet keinen *rāḳī* gegen seinen Liebeszauber. Zu dem im selben Verse erwähnten *salwa* als Zaubermittel vgl. *Muh. Stud.* I 260 Anm. 5.

[5] *Aghānī* VI 80, 13 dem späten Dichter ʿUkāśa al-ʿAmmī, bei Dāwūd al-ʿAntākī, *Tazjin al-aswāḳ* (lith. Kairo 1279) 125, 4 v. u. dem Maǵūn Lejlā zugeschrieben.

[6] Liebeskrankheit durch den *śejṭān* verursacht *Ibn Ḳutejba* l. c. 364, 20.

[7] *Ibn Sa'd* XI 29, 14 ff.

auf seinen eigenen Wunsch „aus sieben Schläuchen, deren Spünde früher nicht gelöst waren“ mit Wasser begoß. Wenn auch — im Sinne der Erzählung — mit der Begießung zugleich der Wunsch nach Erfrischung verbunden sein mag, so deuten die angeführten Modalitäten auf die Voraussetzung zauberischer Wirkung.

Solche Voraussetzung ist auch bei der Anwendung von Wasser bei Sterbenden anzunehmen. In seiner Sterbestunde taucht der Prophet seine Hand in ein Wassergefäß und bestreicht dann sein Antlitz.[1] Man denke dabei an die zauberische Wirkung, die dem Bestreichen (masḥ) zugeeignet wird[2]; hier soll sie durch Mitwirkung von Wasser gesteigert werden. Nach einer Mitteilung Musils herrscht unter den Arabern, deren Gebiet er bereist hat, der Brauch, dem Sterbenden tropfenweise Wasser in den Mund zu träufeln.[3] Auf diese Gewohnheit ist auch in einem der von Martin Hartmann in der libyschen Wüste gesammelten Lieder Bezug genommen, mit der von den Einheimischen gegebenen Erklärung: „nicht durstig darf der Mensch ins Jenseits gehen“. Hartmann bezweifelt mit Unrecht die Tatsächlichkeit der Beziehung auf einen solchen Brauch in jenem Gedicht[4]; freilich ist den Arabern, die ihm die Erklärung lieferten, die ursprüngliche Bedeutung der Sitte nicht mehr klar.

Die islamische Volksanschauung hat ferner die alte Vorstellung von der zauberischen Wirkung des Wassers auf das vom Zemzembrunnen konzentriert, von dem der Muslim in seiner Sterbestunde einige Tropfen in den Mund träufeln läßt. Es wird als Mittel betrachtet, dem auflauernden

---

[1] Die Stellen s. in *Nöldeke-Festschrift* 327 Anm. 7.

[2] Die Ausführung dieser Tatsache aus der arab. Literatur würde hier zu weit führen; vgl. Vollers *Die Symbolik des masḥ in den semitischen Sprachen*, Archiv für Religionswiss. VIII 97 ff.

[3] *Arabia Petraea* III 423.

[4] *Lieder der libyschen Wüste* (Abhandl. für die Kunde des Morgenlandes, herausg. von der DMG. XI No. 3; Leipzig 1899) 69, 2 ff.

Satan entgegenzuwirken.[1] Aus Nordafrika wird berichtet: „Man gibt sich alle Mühe, daß der Sterbende davon trinke; ist er dies nicht mehr imstande, so besprengt man damit seine Kleider (in denen er begraben wird)[2]; das Feuer der Hölle könne ihm dann nichts mehr anhaben."[3]

IV

Auch vom Verstorbenen will man die bösen Einflüsse durch Anwendung von Wasser abwehren. Dies gehört in die Reihe der Mittel „performed for the purpose of preventing evil spirits from doing harm to the dead".[4]

Auf Malta hat sich der Brauch erhalten, daß man täglich, möglichst auf einem von der Sonne beschienenen Ort, frisches Wasser ausgießt, um den abgeschiedenen Seelen Erleichterung zu verschaffen. Schüttet jemand unwillkürlich Wasser aus, sagt er: „es möge zum Nutzen der abgeschiedenen Seelen gereichen."[5] Dieselben Anschauungen zeigen sich noch deutlicher in Beduinenbräuchen, über die P. Antonin Jaussen aus dem Gebiete von Moab berichtet. „Wenn ein Ritter fällt, wird ihm Wasser auf das Haupt gegossen; man besprengt auch die Stelle des Bodens, auf der er gefallen ist[6]; auch schüttet man Wasser hinter einem Leichnam, den man zu Grabe bringt „um das

---

[1] Burton *Personal Narrative of a Pilgrimage to Mecca and Medina* (Leipzig 1874 Tauchnitz-Edition) III 42; vgl. Snouck Hurgronje *De Hadji-Politiek der Indische regeering* (holländ. Zeitschrift *Onze Eeuw*, Jahrg. 1909; Heft 6) 22 des SA.

[2] Vgl. Lane *Manners and Customs of the modern Egyptians*[5] (London 1871) I 322.

[3] Achille Robert *L'Arabe tel qu'il est* (Alger 1900) 57.

[4] S. die Literatur bei E. Westermark *The Origin and Development of the Moral Ideas* II 523 Anm. 7.

[5] Magri *Précis de mythologie maltaise* (in Actes du XIVe Congrès internat. des Orientalistes — Alger 1905 — II. Sect. II, 31).

[6] Die Besprengung der Stelle des Bodens, auf dem ein Unfall vorgekommen ist, finden wir in folgender aus Syrien berichteten Sitte: „Wenn bei den Juden ein Kind zu Boden fällt, so schütten seine Eltern, nachdem sie es aufgehoben haben, Wasser auf die Stelle, auf welche es gefallen", Eyūb Abēla *Beiträge zur Kenntnis abergläubischer Gebräuche in*

Böse abzuwehren" („pour couper le mal").[1] Und auch sich selbst schützen die Hinterbliebenen durch dieselben Mittel vor den den Toten umgebenden bösen Geistern. Von den Nawār (Zigeunerstamm auf demselben Gebiet) teilt Jaussen mit: „Als das Totengeleite vor dem Lager vorbeizog, besprengte eine Frau den Boden und die vorbeiziehenden Leute mit Wasser „damit — so sagte sie — das Böse mit dem Toten sich entferne und nicht wiederkehre, um uns anzugreifen". Derselbe Brauch wird auch von den Arabern geübt, wenn sie einem Leichenzug begegnen.[2] Bei den Schanaka auf Madagaskar[3] werden nach einem Begräbnis sowohl die Wände des Sterbehauses als auch die zu diesem Zweck versammelten Angehörigen des Verstorbenen mit eigens zu diesem Zweck präpariertem Wasser besprengt.[4] Es ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß durch ähnliche Bräuche der Wiederkehr des Geistes des Verstorbenen vorgebeugt werden soll, daß sie die Lossagung vom Geiste des Verstorbenen symbolisieren, welche Bestrebung be-

---

Syrien nr. 120 (ZDPV 1884, VII 99). Die vom Verf. angegebene Motivierung „um den unsichtbaren Feen, die dieser Fall könnte belästigt haben, zu beweisen, daß das Kind aus Ungeschick und nicht mit Vorbedacht hingefallen sei" ist wohl mißverständliche Variante der ursprünglichen Ursache (Abwehr der den Unfall verursachenden Dämonen).

[1] *Coutumes des Arabes au pays de Moab* 71.

[2] ibid. 105.

[3] *Frazer* l. c. 423. Ein ähnlicher Brauch wird aus China angeführt bei E. Tylor *Anfänge der Kultur* (deutsche Übers.) II 438 zu Anm. 3.

[4] Vgl. auch den jüdischen Brauch, beim Eintreten eines Todesfalles im Sterbehaus, sowie in den benachbarten Häusern alles vorfindliche Wasser auszugießen (Brück *Rabbinische Zeremonialgebräuche* 48, Eusèbe Vassel *La Littérature populaire des Israélites tunisiens*, Paris 1904—1907, S. 125). Es kann nicht ermittelt werden, ob diese Sitte mit Anschauungen zusammenhängt, die dem oben behandelten Vorstellungskreis verwandt sind. Wie mich Dr. Immanuel Löw belehrt, ist der jüdische Brauch in der Literatur erst seit dem XIII. Jahrh. nachweisbar (*Buch der Frommen* ed. Wistinetzki, Berlin 1891, nr. 562) und sicherlich externen Ursprunges. Bei Dieudonné Dergny *Usages, coutumes et croyances* I (Abbeville 1885) 34 wird, wie ich aus einem Zitat bei Vassel (a. a. O.) entnehme, derselbe Brauch aus verschiedenen anderen Kreisen nachgewiesen.

kanntlich nach J. G. Frazer[1] als der Grund eines großen Teils der Leichen- und Trauerriten der verschiedenen Völker zu betrachten ist.[2] Jedenfalls dient die Besprengung auch im Sinne dieser Auffassung zur Abwehr widriger Geister.

Wir finden in den Dokumenten des Islam Spuren des alten Glaubens, daß die Anwendung des Wassers am Grabe den Verstorbenen vor den bösen dämonischen Einwirkungen beschützt. Man wird es nicht auffallend finden, wenn solche Spuren im Islam eine den Vorstellungen dieses Glaubens entsprechende Umdeutung erfahren.

In einem Ḥadīṯ wird erzählt[3]: Der Prophet ging einmal — zweifelhaft, ob in Mekka oder in Medina — vor Grabstätten vorüber und glaubte jammernde Menschenstimmen herauszuhören; er sagte, es wären zwei Menschen, die kleinerer Sünden wegen die Grabesqualen erleiden. Darauf nahm er einen frischen Palmenzweig, brach ihn in zwei Hälften, und steckte jede derselben auf je ein Grab. Er erklärte diese Handlung mit den Worten: Vielleicht wird ihnen Gott Erleichterung schenken, so lange diese Zweighälften noch nicht ausgetrocknet sind (mā lam jajbasā).[4] Es wird also von dem saftigen Palmzweig eine Einwirkung auf den Zustand der Verstorbenen erwartet. In der islamischen Darstellung erhält die Erzählung eine Beziehung zu den Qualen, die die sündigen Menschen im Grabe von den

[1] *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* (1885) XV 64—100.

[2] Auf das Vorhandensein einer solchen Anschauung in arabischem Kreise läßt die bei einigen Stämmen in Arabia Petraea gebräuchliche Sitte schließen, daß die Leute, die dem Verstorbenen das Grab hergerichtet haben, darüber die Hände waschen, wobei sie die Worte sprechen: „wir sagen uns los vom Bündnis mit dir (ḥna mubrijjīn ḏemmatak)"; dieselbe Formel sprechen sie nach der ihnen veranstalteten Mahlzeit. Wir glauben, daß dies der Sinn der Formel ist, die Musil (*Arabia Petraea* III 425, 5; 429, 2) anders erklärt („wir reinigen deine Schuld").

[3] Buch. Wuḍū' nr. 57, Adab nr. 45, Muslim I 358. Vgl. den bei *Ibn Sa'd* VI 73, 3. 6 erwähnten Brauch.

[4] Dies Ḥadīṯ wird sehr weitläufig behandelt in den *Fatāwī ḥadīṯijja* von Ibn Ḥaǧar al-Hejtamī (Kairo 1307) 200—201.

beiden Plageengeln erleiden. Von diesen Qualen sollen die saftigen Palmzweige Erlösung gewähren. Dies ist islamische Umdeutung der alten Vorstellung, daß das feuchte Element Schutz vor den bösen Geistern bietet, einen Schutz, dessen auch die Verstorbenen bedürfen.

In gesteigertem Maße kommt diese Vorstellung zum Ausdruck in dem islamischen Brauch Wasser auf das geschlossene Grab auszugießen (al-mā'u jurassu ʿalā ḳabrihi).[1] Nach der islamischen Tradition wurde dieser Brauch im Islam zuerst am Grabe Ibrāhīms, des Sohnes des Propheten, durch seinen Vater geübt.[2] Dies hat wohl den Sinn, daß der heidnische Brauch nicht aufhörte, im Islam fortzuleben. Nach einer Überlieferung habe die Besprengung des Grabes des Propheten sein Mu'eddin Bilāl b. Rabāḥ vorgenommen, und die Prozedur wird näher beschrieben: „er besprengte es aus einem Kübel, und begann bei der Stelle des Kopfes, bis daß er bei der der Füße endigte".[3] Man hat diesem Brauch im Islam in der Tat stets große Wichtigkeit zugeeignet; wir haben sogar ein Beispiel dafür, daß ein frommer Mann in seiner letztwilligen Verfügung (waṣijja), in der er nebst der Darlegung seines Glaubensbekenntnisses auch die Modalitäten seiner Grablegung anordnet, nicht vergißt, seinen Hinterbleibenden ans Herz zu legen, daß die Wassersprengung am Grabe nicht verabsäumt werde.[4] In einer Instruktion für

---

[1] Auf Muhammeds Grab *Ibn Sa'd* XI 79,26. auf das des Abū Bekr *ibid.* III, I 149, 8, auf das des Chāriga b. Zajd *ibid.* V 194, 17; vgl. auch Jaussen l. c. 98,13 v. u., Musil *Arabia Petraea* III 425: „Das Grab wird womöglich immer mit Wasser begossen".

[2] *Usd al-ghāba* I 40 wa-raśśa ʿalā ḳabrihi mā'an wa-ʿallama ʿalā ḳabrihi biʿalāmatin wa-hua awwalu kabrin ruśśa ʿalejhi fi-l-islām.

[3] Dijārbekrī (Chamīs), zitiert aus Bejhaḳī *Dalā'il al-nubuwwa* (Mitteilung Schwally's). In dem bezüglichen Artikel des *Ibn Sa'd* III, I 165 ff. sowie auch in anderen alten Traditionswerken wird dies Detail nicht erwähnt.

[4] Subkī *Ṭabaḳāt* III 128, 5 v. u. Abū Ismā'īl ʿOtmān al-Ṣābūnī, genannt Śejch-al-islām (st. 1057, Prediger in Nisābūr).

den Polizeidirektor (muḥtasib) aus dem XIII. Jahrhundert werden auch die Übungen aufgezählt, deren Einhaltung dieser Beamte bei Beerdigungen zu überwachen hat. Unter anderem muß er dafür sorgen, daß Wasser auf das Grab gegossen werde.[1] Wie wir hieraus sehen, ist der altarabische Brauch vollends in den Islam eingezogen und als hervorragendes Element der religiösen Begräbniszeremonien betrachtet worden. Allerdings finden wir ihn, soweit ich sehe, weder in gesetzbestimmenden Ḥadīṯen, noch auch in den Gesetzkodifikationen berücksichtigt; die angeführten Daten zeigen jedoch die Wichtigkeit, die ihm trotz der Abwesenheit bindender Verpflichtung volkstümlich zugeeignet wurde.[2] Die Motivierung, die auch die heutigen Beduinen diesem Brauch geben, ist als die ursprüngliche zu betrachten, und es ist nicht anzunehmen, daß er ein Überrest von Libationen ist, die man bei verschiedenen Völkern den Gräbern der Angehörigen widmete.[3]

Wenn wir nun in Betracht ziehen, daß, wie wir oben sehen konnten, dem Regen eine das Böse abwendende Wirkung zugeeignet wird[4], so können wir den Wunsch, daß das Grab des

[1] In dem Kitāb nihājat al-rutba fī ṭalab al-ḥisba aus welchem Cheikho interessante Mitteilungen gemacht hat, *Mašrik* X, 1085, 8 v. u. In einer Abhandlung über die „ḥisba im Islam", *Muktabas* III 537—554; 609—618, werden vier handschriftliche Werke dieser Gruppe ausführlich beschrieben; von diesen ist Nr. 4 mit dem von Cheikho behandelten identisch.

[2] *Snouck Hurgronje* führt die Besprengung des geschlossenen Grabes unter den Begräbnisbräuchen des Gajō-Volkes an *(Het Gajōland en zijne bewoners,* Batavia 1903, 313, 6 v. u.).

[3] S. darüber Charles *A Critical History of the Doctrine of Future Life* (London 1899) 24 note 2. Bei Babyloniern: *Keilschr. u. A. T.*[3] 638 Anm. 1; 640, 17. Auch bei Arabern kommt es vor, daß Zecher Wein auf das Grab des Freundes gießen; dafür sind die Stellen bei Lammens *Études sur le règne du Calife Moᶜāwia* 341 (Mélanges Beyrouth III 205) gesammelt.

[4] Die Araber hielten den Regen besonders am Ende des Monates für erwünscht. Es wurde als segenverheißend angesehen, wenn in der letzten Nacht des Monates Regen fiel. LA s. v. *br'*, I 24 ult. Mit dem Neumond tritt man bis zur Zeit des Vollmondes fortschreitend in die günstige Periode des Monates; die Abnahme des Mondes (zumal der miḥāḳ, das Ende des Monates, die letzte Nacht oder nach anderen

Freundes des Regens nicht entbehre, mit der hier behandelten Gruppe von Vorstellungen in Verbindung setzen. Durch die häufige Anwesenheit des Regens am Grabe mögen von demselben die bösen Einwirkungen verscheucht werden, vor denen man auch den Verstorbenen schützen will. Der Regen soll reichen Ersatz bieten für die durch den Überlebenden zu vollziehende Berieselung (raṣṣ) des Grabes. „Mögen den Grabhügel die donnernden (Wolken) und die Regentropfen tränken; — vermöchte ich es, würde ich es selbst tränken", sagt Ubejrid in seinem Trauergedicht auf seinen Bruder Burejd.[1] Der Gedanke des Tränkens und Labens der lechzenden Gebeine[2] ist mit dem Verblassen der ursprünglichen Bedeutung sekundär dazu gekommen.

V

In den Trauergedichten der neuhebräischen Poesie wird am Schluß der Dichtung sehr häufig der Wunsch ausgesprochen: Gott möge den Gebeinen des Verstorbenen Tau spenden; ein Beispiel bei Jehuda ha-Lēwī, Trauergedichte nr. 35 v. 17.[3]

In der karaïtischen Literatur wird bei der Erwähnung frommer Verstorbener gewöhnlich die Eulogie angewandt: תעל טכבת השל על מלונם „Möge die Lagerung des Taues auf ihren Ruheort kommen", was dann in Form vollständiger oder teilweiser Abbreviatur erscheint; in ersterem Falle: תטל״ם.

die drei letzten Nächte des Monates) gilt als ominös und ist für jede Unternehmung ungünstig. Sehr interessante Beispiele für diese Volksvorstellung bei Ǧāḥiẓ *Buchalā* 120 oben. Man meidet das Heiraten während des miḥāḳ, Ṭabarsī *Makārim al-achlāḳ* 81,13. Der für diese Zeit erwünschte Regen soll eine Gegenwirkung gegen die ihr innewohnende Schädlichkeit hervorrufen.

[1] *Aghānī* XII 15, 6 v. u., wo al-rawāḳid in al-rawā°id zu verbessern ist, vgl. Amālī al-Ḳālī III, 4, 4 v. u.

[2] Saḳā Allāhu sadāhu (z. B. *Aghānī* VIII 140, 16); vgl. *Aus b. Ḥaǧar* ed. R. Geyer 32, 17. Vgl. das bekannte Gedicht des *Abū Miḥǧan al-Ṯakafī*, der seine toten Gebeine mit Wein erlabt wissen will. S. auch Jakob *Altarabisches Beduinenleben* 142 f.; sehr bemerkenswert Ibn Sa°d VI 56, 12.

[3] *Diwān des Abu-l-Hasan Jehuda ha-Lēwī* ed. H. Brody II 141.

Dies ist jedoch nicht Nachahmung der in der arabischen Poesie gangbaren Wunschformel, die uns hier beschäftigt hat. Die jüdische Formel ist vielmehr, wie auch aus dem Text des angeführten Beispiels ersichtlich ist, auf die an Jes. 26,19 angelehnte Anschauung[1] gegründet, daß die dereinstige Auferstehung der Toten durch Tau bewirkt wird, den Gott im siebenten Himmel (ʿarābōth) für diesen Zweck bewahrt.[2] Es ist auch speziell der die Auferstehung bewirkende ṭal ōrōth der Jesajasstelle, der für das Grab gewünscht wird; d. h. der Verstorbene möge dereinst der Auferstehung teilhaft werden. „Am Ende der Tage möge er dich mit seinem ōrōth-Tau erwecken“[3]; ein Sproß der bei vielen Völkern vorkommenden Vorstellung vom Lebenswasser, das die schwindenden Kräfte erneuert, die Toten wiederbelebt.[4]

Aus der jüdischen Eschatologie ist diese Vorstellung als „Regen der Auferstehung“[5] in den Islam eingedrungen, „Allāh öffnet eine der Schatzkammern des Gottesthrones, in welchem sich das Meer des Lebens befindet. Daraus regnet es auf die Erde herab ... und dieser Regen berieselt die lechzende, verstorbene und ausgedörrte Erde, die dadurch wieder belebt wird“. Auch die Auferstehung der toten Menschen wird dadurch verursacht.[6]

---

[1] Bab. Talm. *Sanhedrīn* 90b; jer. *T. Taʿanīth* I, i.

[2] Bab. *Chagīgāh* 12b; unten. Über den *Tau* als „possessing the magical virtue of restoring the dead to life“ s. Frazer l. c. 205.

[3] Jehuda ha-Lēwī, Trauerged. no. 33 v. 42 (ed. Brody II 138), vgl. Freundschaftslieder no. 75 v. 2 (I 108 ed. Brody): der Tau belebt die verwüsteten Seelen.

[4] Nach der Sage der Wogulen verfügt der „Himmelsvater“ (Numitarem) über die Kraft, mittels des Lebenswassers, das seinen wertvollsten Schatz bildet, Verstorbene ins Leben zurückzurufen, und er kann dies Zaubermittel auch anderen verleihen. Auch die Ostjaken haben ähnliche Vorstellungen *(Keleti Szemle* VI 125f.).

[5] Wiederbelebung der Toten durch Regen in der Legende bei Ǵāḥiẓ *Maḥāsin* ed. Van Vloten 365, 2.

[6] Ghazālī *Perle précieuse* éd. Lucien Gautier 40 unten, wo auch auf *Muhammed. Eschatologie* ed. Wolff 57 verwiesen wird.

Die Serapislegende

Von **E. Petersen** in Berlin-Halensee

Die Kritik hat in den zahlreichen Ausführungen über den Ursprung des alexandrinischen Serapiskultes (ich schreibe den Namen wie Erman) in verschiedener, doch, wie mir scheint, noch nicht in der richtigen Weise ihres Amtes gewaltet. So auch nicht in dem, was unlängst S. Reinach und Bouché-Leclercq veröffentlichten.[1] In vielem sich dem letzteren anschließend, hat Amelung[2] die seit E. Q. Visconti herrschende Vorstellung von dem alexandrinischen Kultbild als einer Schöpfung des Bryaxis genauer bestimmt, indem er die zahlreichen Nachbildungen, voran die in Alexandria selbst gefundenen, sammelte. Gemmenbilder und, wichtiger, die Münzprägung Alexandrias ließ er vielleicht deshalb beiseite, weil es ihm für die kunstgeschichtliche Entscheidung vor allem auf die Formen des Kopfes ankam. Freilich hatte Michaelis[3] gerade an späteren Ptolemäermünzen, die den Kopf des Zeus-Serapis darstellen, eben die Ähnlichkeit mit dem Zeustypus Otricoli betont, auf die Amelung Gewicht legt. Die Stilverwandtschaft der besseren Serapisköpfe mit jenem Zeustypus ist so groß, daß Amelung vielleicht mit Recht beide auf denselben Meister zurückführt. Ich hatte mich vor nahezu fünfzig Jahren begnügt, jenen Zeus in einer These als *Lysippeae potius quam Phidiacae* — das war damals die herrschende, auch von Brunn geteilte Meinung — *artis exemplar* aufzustellen.

---

[1] J. S. Reinach in *Rev. arch.* 1902, II 5 = *Cultes Mythes Religions* II mit einer Bemerkung gegen Amelung am Schluß. Bouché-Leclercq, *Rev. de l'hist. d. relig.* 1902, 1 und kurz gefaßt *Hist. d. Lagides* I 113, 1 die Literatur.

[2] Amelung *Rev. arch.* 1903 II 177; *Ausonia* 1908 III 120.

[3] Michaelis *Sarapis standing*, JHS 1885 S. 291.

In seiner hauptsächlich auf Bouché-Leclercq fußenden Prüfung der Nachrichten über die Einführung des Serapiskultes glaubt Amelung wesentlich auch mit dem übereinzustimmen, was er als Ergebnis von A. Dieterichs[1] Ausführungen auf der Dresdener Philologenversammlung hinstellt: *le caractère apocryphe de tous ces recits.* Eine Hauptdifferenz zwischen Dieterich und Bouché-Leclercq scheint nach ihm darin zu bestehen, daß der Deutsche den Eumolpiden Timotheos (s. unten), der Franzose den Alexandriner Apion[2] für den Hauptgewährsmann unserer Serapisüberlieferung ansah. *Dans l'un et l'autre cas,* meint Amelung, *aucun detail de ces recits ne peut être consideré comme ayant un caractère strictement historique.* Etwas weniger skeptisch äußert sich Bouché-Leclercq, der S. 24 Legenden und Tatsachen geschieden wissen will und es a priori wahrscheinlich findet, daß die Serapisstatue *a été importée d'une ville grecque possédant un culte analogue à celui de Sérapis. Préciser davantage est impossible.* Das ist eine eklektische Kritik, die nach eigenem Belieben das Überlieferte hier annimmt dort verwirft. Dieterichs, des so früh der Wissenschaft Entrissenen, Ansichten konnte Amelung aus persönlichem Verkehre vielleicht besser kennen, als sie aus den zu kurzen 'Verhandlungen' zu entnehmen sind; gleichwohl hoffe ich sie mit der folgenden Ausführung richtiger zu erfassen.

Man verkennt die Aufgabe der Kritik, wenn man es als ihre Sache betrachtet, jeden Wunder enthaltenden Bericht ablehnen oder wenigstens der Wunder entkleiden zu müssen. Als geschehen können Wunder freilich keinen Teil einer vernunftgemäßen Geschichtserzählung bilden, als geglaubt müssen sie es. Denn Wunder, wie immer sie dazu gekommen, haben Menschen zu allen Zeiten geglaubt. Vor allem sind geglaubte und erzählte Wunder eine typische Begleiterscheinung neu sich bildender religiöser Vorstellungen und Kulte.

---

[1] Verhandlungen d. 44. Versammlung d. Ph. u. Sch. S. 31.

[2] Über Apion als Quelle der Schrift über Isis s. *Hermes* 1896, 232.

Auch der Serapislegende gegenüber hat die Kritik also nicht die Aufgabe, die Wunder säuberlich auszuscheiden. Vielmehr soll sie die versprengten Teile der Wundererzählung auf ihre Zusammengehörigkeit und Einheitlichkeit prüfen, danach das Ganze darauf ansehen, ob es dem Zwecke und der Zeit gemäß ist. Was darin erdichtet, und was tatsächlich ist, wird dann uns, die von keinem Serapiswahn befangen sind, von selbst klar sein. Parthey, Krall, Lumbroso[1] und wie sie alle heißen, haben die Berichte des Tacitus *hist.* IV 83 (hier *T*), Plutarch *Isis* 28 und *soll. anim.* XXXVI 2 (hier *Pi* und *Ps*) und andere später besonders zu nennende sorgfältig miteinander verglichen, doch nicht in dem Sinne, wie es hier geschehen soll. Nicht die vermeintlichen Tatsachen nur, sondern die Legende selbst soll als etwas Tatsächliches hergestellt werden. Je mehr sie durch sich als in unserer Überlieferung verkürzt und durch Verschiebungen oder Auslassungen entstellt verraten wird, um so gewisser ist, daß die zugrunde liegende Quelle eine einheitliche, originale ist.

Ptolemaios I. Soter, so lautete also die Legende, hatte ein Traumgesicht, gleichwie der Pharao in der Geschichte Josephs. Ihm erscheint ein Jüngling *decore eximio et maior quam humana specie* und gebietet dem König *ut fidissimis amicorum in Pontum missis effigiem suam acciret*; darauf scheint das Gebild *in caelum igne plurimo attolli.* Träume sind bis heute eine beliebte Form der Offenbarung, sei es die Gestalt, sei es den Versteck des heiligen Bildes anzuzeigen. Vielleicht erinnert man sich der Geschichte der erst unlängst in Schwung gebrachten Madonna del rosario bei Pompeji, wie sie die Frankfurter Zeitung erzählte. Es war ungefähr dasselbe, was Ulrichs, Reisen und Forschungen I 236 f., von einem Bilde der Panagia in Böotien und anderen ähnlichen berichtet.

Wie der Pharao, anscheinend nach kurzem Wachen in selbiger Nacht, hat auch Ptolemaios nach längerer Frist, wo-

[1] Parthey zu Plutarch *Isis* 28; Krall *Tacitus u. d. Orient*; Lumbroso *Memorie R. Accad. Torino* 2. *ser.* XXVII, 189.

von sogleich, ein zweites Gesicht: *eadem species terribilior iam et instantior*, Worte, die sich zu widersprechen scheinen und erst durch *Pi* verständlich werden. Hier fehlt das erste Traumgesicht; vielmehr ist nur eines erwähnt, dieses eine aber offenbar nicht gleich dem ersten von *T*, sondern gleich dem zweiten. Aber daß *Pi* den ersten Traum kennt und nur ausgelassen hat, um sogleich zur Hauptsache zu kommen, verrät er selbst. Denn am Schlusse des Kapitels bestätigt er durch einen Ausspruch Heraklits, daß Dionysos derselbe wie Hades-Pluton, derselbe auch wie Osiris, worauf noch zurückzukommen ist. Jetzt wissen wir auch gewiß, was wir sonst nur erraten hätten, daß der jugendschöne Gott des ersten Traumes in *T* Dionysos war, zu erraten allenfalls schon an dem Feuer, in dem er gen Himmel fuhr, wie er einst, von oben herabkommend, in ihm von Semele war empfangen worden. Dionysos war den Griechen seit dem fünften Jahrhundert in zweierlei Gestalt bekannt: jugendlich und bärtig, und die letztere ist es, die hier mit dem Hades-Pluton eine Einheit bildet. Dem schlafenden König erscheint also zuerst der heiter-jugendliche, hernach der bärtig-ernste Gott.

Ohne weiteres ist jetzt durch den Vergleich der beiden Träume in *T* zu erweisen, daß hier durch eine Verschiebung einiges zwischen die beiden Traumgesichte geraten ist, was erst nach dem zweiten am Platze ist. Nach jenem ersten nämlich läßt *T* sogleich die ägyptischen *sacerdotes* vom Könige befragt werden, und als diese im Pontus, von wo der jugendliche Gott sein Bild zu holen geboten, nicht Bescheid zu wissen vorgeben, den Eumolpiden Timotheos. Auch dieser kann erst durch Befragung solcher *qui in Pontum meassent* das Rätsel lösen, daß es sich um Pluto handle, dessen Bild mit Proserpina verbunden in einem Tempel unfern Sinopes stände: *Timotheus ... cognoscit urbem illic Sinopen, nec procul templum vetere inter accolas fama Iovis Ditis; namque et muliebrem effigiem adsistere, quam plerique Proserpinam vocent.* Dies Bild ist dann das nach Alexandria geholte und dort als Serapis

verehrte. Wie aber wäre es möglich gewesen, in diesem bärtigen Gott den jugendschönen des ersten Traumes zu erkennen? Nichts ist gewisser, als daß die Erkennung erst nach dem zweiten Traum möglich war, ebenda wo sie auch in *Pi* ihren Platz hat. Das allein war ja auch Zweck und Bedeutung des zweiten Traumgesichts, das erste zu ergänzen, ja es eigentlich erst zutreffend zu machen. Vielleicht kann man dies auch von dem zweiten Traume Pharaos sagen. Da dieser, jetzt wenigstens, in der Genesis sogleich dem ersten folgt, bedurfte es hier keiner Motivierung des zweiten Traumes. In der Serapislegende dagegen erfolgt der zweite Traum, weil der König den ersten nach einiger Zeit vergaß. Blind aber müßten wir sein, wenn wir die Gleichgültigkeit des Königs und die Unwissenheit seiner Theologen nicht als Maske erkennten, hinter der sich das Verlangen birgt, den neuen Kult zu gründen. Kein Zweifel, daß sie nur zu gut wußten, wo das gewünschte Bild zu holen war, aber es zum Scheine aus dem Munde eines Dritten, eines Unbekannten, wenn auch nachher sein Name, Soteles, erhalten blieb, vernahmen, wie des Pharao Träume nicht von den Berufenen, sondern von dem eingekerkerten Fremdling gedeutet wurden. Auch die veränderte Erscheinung des zweiten Traumgesichts, in dem der Gott nun seine wahre Gestalt offenbart, wird durch die fingierte Gleichgültigkeit des Königs motiviert. Diese also steht in *T* an richtiger Stelle, und nur das Vorhergehende, die zur Lösung des Rätsels führende Nachforschung muß, weil erst nach dem zweiten Traume möglich, als verschoben angesehen werden. Nachher ist sie in demselben Maße besser am Platze, wie die Sorglosigkeit des Königs nach der gewonnenen Aufklärung übel angebracht sein würde.

Die Verschiebung der Nachforschung, mag sie nun erst von *T* oder schon von einem Vorgänger vorgenommen sein, war doch vielleicht dadurch veranlaßt worden, daß etwas Ähnliches, nur mit geringerem Ernst, schon nach dem ersten Traume stattgefunden, so daß der Nacherzähler glaubte, zu-

sammenziehen zu dürfen, was, wenn auch mit wesentlichen Unterschieden, an zwei Stellen vorkam. Dasselbe werden wir sogleich noch einmal zu beobachten haben. In den aus *T* angeführten Worten war es Timotheos, der durch Ausforschung ermittelt, daß der Gott in Sinope Pluto sei; als besonderes Kennzeichen wird die neben ihm stehende Proserpina geltend gemacht. In *Pi* ist es der Kerberos mit der Schlange, der zur gleichen Feststellung dient. So gekürzt auch die Darstellung in beiden Zeugen ist, so ist doch klar, daß bei beiden die Identität der realen in Sinope befindlichen Bilder mit dem im zweiten Traum gesehenen Gott, der bei *Pi*, vorgreifend, als der Koloß des Pluton in Sinope bezeichnet wird, *ὅναρ εἶδε τὸν ἐν Σινώπῃ τοῦ Πλούτωνος κολοσσόν*, erwiesen werden soll. Wie die beiden Erkennungsmittel, Proserpina und Kerberos, einander nicht ausschließen, sondern ergänzen, so ist auch der Name des ägyptischen Theologen, Manetho, aus *Pi* in *T* ein- oder vorauszusetzen. Hier birgt er sich unter den *sacerdotibus Aegyptiorum*. Zu der beabsichtigten Verschmelzung des griechischen mit einem ägyptischen Gott waren Theologen beider Nationalitäten erforderlich, und wir erkennen durch Vergleich von *T* und *Pi* deutlich, wann ein jeder von beiden seine Stimme abgibt. Die Verhandlung über die Identität des Traumbildes mit dem wirklichen findet bei *T* in einem früheren Zeitpunkte statt, nach dem (zweiten) Traum, vor der Einholung des Bildes von Sinope, bei *P* dagegen erst nach dieser: *ἐπεὶ δὲ κομισθεὶς ὤφθη* (der Koloß von Sinope), *συμβαλόντες οἱ περὶ Τιμόθεον τὸν ἐξηγητὴν καὶ Μανέθωνα τὸν Σεβεννίτην Πλούτωνος ὂν ἄγαλμα τῷ Κερβέρῳ τεκμαιρόμενοι καὶ τῷ δράκοντι, πείθουσι τὸν Πτολεμαῖον, ὡς ἑτέρου θεῶν οὐδενός, ἀλλὰ Σαράπιδός ἐστιν.* Dies ist der andere Fall, wo nicht etwas, das in der Legende einmal erzählt war, in *T* und *P* an verschiedener Stelle angebracht wurde, sondern vielmehr ein Vorgang, der sich in der Legende ähnlich, doch nicht gleichartig wiederholte, in den abgeleiteten Darstellungen, der Kürzung halber, je nur einmal Aufnahme fand. Nach

den beiden Träumen mußte es sich zunächst darum handeln, welcher Gott es war, der dem König erschienen war, und wo das Bild zu finden wäre. Dafür waren die *sacerdotes Aegyptiorum*, d. h. Manetho, natürlich nicht kompetent, und eben deshalb wohl wird er hierbei in *T* nicht genannt. Auch Timotheos wußte es selbst, wie er sich stellte, nicht, brachte es aber durch Erkundigung heraus. Als das Bild danach in Alexandria angelangt war, mußten weitere Auseinandersetzungen über Wesen und Bedeutung des Gottes folgen, von denen uns *P* sagt. Hier werden nun, wie gesagt, beide genannt, zuerst Timotheos, danach Manetho, und in derselben Ordnung folgen zwei Urteile, von denen das erstere, daß nämlich der Gott Pluto sei, dem Timotheos zustehend, die Voraussetzung und Unterlage des zweiten, ebenso selbstverständlich dem Manetho zustehenden ist, daß der Pluto kein anderer als Serapis sei.[1] Was weiter folgt, daß Hades (Pluton) gleich Dionysos, aber auch Osiris-Sarapis gleich Dionysos, liest sich zwar wie eine angehängte Bemerkung Plutarchs, ist aber unverkennbar ein Teil des Räsonnements jener Theologenkonferenz. Denn hier erst schließt sich der Ring der klüglich ersonnenen Machinationen, indem jetzt endlich auch der erste Traum, der sonst ganz bedeutungslos erscheinen würde, zur Wirkung gelangt. Augenscheinlich ist in der Reihe von Gleichungen Pluton-Hades-Dionysos-Osiris-Serapis der im ersten Traum gesehene Dionysos (mit seinem Stiersymbol) das verbindende Mittelglied.

---

[1] Führt die Legende so unweigerlich dazu, daß der aus Sinope eingeführte Gott keinen anderen Namen mitbringen konnte als Pluton, und ist anderseits von Wilcken *Archiv für Papyrusforsch.* III, 299 (vgl. IV, 208) festgestellt, daß um die Zeit, da Serapis in Alexandria durch Ptolemaios I. seinen Kult erhielt, die Namensverbindung von Osiris und Apis Oserapis gelautet habe, so stehen wir vor der Frage: ist die bewußte und gewollte Veränderung des Namens Oserapis in Serapis für den neuen Kult wirklich so undenkbar, daß man doch irgendwoher aus hellenischem Gebiet den Namen geholt glauben könnte? Denn den Babylonier läßt auch Wilcken nicht gelten.

Nachdem das Bild und sein Standort ermittelt sind, folgt der zweite Akt des Dramas: Gesandte werden abgeordnet, den Gott, d. h. sein Bild von Sinope zu holen, welches damals nach *T* von einem Tyrannen, Skydrothemis, beherrscht wurde. Diese Angabe anzuzweifeln steht uns nicht zu. Bevor Alexander die Herrschaft des Perserkönigs brach, herrschten in Sinope in seinem Namen Machthaber, die sich auf den Münzen der Stadt nennen. Nach Alexander, und schon unter ihm kennen wir in so vielen Städten und Landschaften kleine Herrscher, daß die Herrschaft des Skydrothemis, dessen Namen Krall aus dem Persischen erklären wollte, andere mit anderen Barbarennamen vergleichen, als geschichtlich anzusehen ist. Doch sollen die Gesandten vorher Delphi besuchen, *ut Pythium Apollinem adeant.* So kommt außer dem eleusinischen Eumolpiden, der als solcher dem Kult des Pluton und der Proserpina nahestand, und dem ägyptischen Manetho, nun auch das zentralste aller hellenischen Heiligtümer, in Delphi ins Spiel.

Hier zeigt uns glücklicherweise *Ps*, wie sehr verkürzt *Pi* ist, und daß wir uns den originalen *ἱερὸς λόγος* noch sehr viel mehr im einzelnen ausgeführt zu denken haben als in *T*. Von dessen kürzerer Fassung weicht *Ps* darin ab, daß *T* den Besuch Delphis und die Befragung des Orakels kurzweg vom König geboten sein läßt, *Ps* dagegen ein neues Wunder einführt, das unter dem Scheine einer neuen Hemmung nur neue Förderung bringt: widriger Wind treibt das Schiff links statt rechts an Malea vorbei, und ein Delphin geleitet es glücklich nach Kirrha. Das poetische Vorbild einer älteren Kultgründung ist unverkennbar. Übrigens hat *T* doch auch das *mare secundum*, was dem *στόλους μαλακούς* von *Ps* entspricht, nachdem der *βίαιος ἄνεμος* seine Schuldigkeit getan hat. Beide Versionen sind unschwer zu vereinen. Das Gebot des Orakels lautet in *T* und *Ps* sehr ähnlich, aber doch nicht ganz gleich: *irent simulacrumque patris sui reveherent, sororisque relinquerent*; *δεῖ δυοῖν ἀγαλμάτων, τὸ μὲν τοῦ Πλούτωνος ἀνελέσθαι καὶ κομίζειν, τὸ δὲ τῆς Κόρης ἀπομάξασθαι καὶ καταλιπεῖν.* Ein

merkwürdiges Detail dieses Abformen, das Reinach zu einem Exkurs veranlaßte, und das vielleicht mehr als alles andere zeigt, wie sachlich und nüchtern trotz aller aufgebotenen Phantastik die ganze Erzählung ist. Dieser positive Zug sagt uns jedoch mehr. Um das Bild des Serapis, den eigentlichen Gegenstand des neuen Kultes von vornherein mit einem mystischen Schleier zu umgeben, ließ Ptolemaios nicht, wie es ja sonst oft genug geschehen war, ein neues Bild an Ort und Stelle anfertigen, sondern ein fertiges von auswärts kommen. Sein Bild sollte, obwohl ein relativ neues, etwas von dem Nimbus haben, den die Sage ganz alten verlieh: sie seien vom Himmel gefallen, wie das der athenischen Polias, oder aus Troja entführt, wie die Palladien, oder aus pontischen Fernen wie die brauronische Artemis. Was bedeutet es nun aber, daß die Göttin nicht auch, wie der Gott, im Original, sondern nur im Abbild geholt werden sollte oder geholt wurde? Denn daß jedenfalls auch ihr Bild fertig mitgebracht wurde, nicht etwa nur ein Modell, haben wir allen Grund anzunehmen, hauptsächlich deshalb, weil die Göttergruppe sonst ja doch zur Hälfte vor den Augen der Alexandriner entstanden, der Nimbus zerstört wäre. Auch zeigen zwei Münztypen Alexandrias[1], der eine unter Hadrian, der andere unter Antoninus Pius geprägt, die Überführung der Bilder des thronenden Serapis und einer stehenden Göttin mit Fackel, die man Demeter oder Persephone nennen kann. Diese steht das eine Mal vor, d. h. zur Rechten, das andere Mal hinter, d. h. zur Linken des Gottes. An seiner anderen Seite befindet sich einmal die sogenannte Isis Pharia, das kleine Vordersegel haltend, einmal Tyche. Symbolisieren diese zwei die glückliche Fahrt nach Ägypten, so kann das Ganze nicht wohl anders verstanden werden als, wie Zoega *Nummi aeg.* S. 133 deutete, die Überführung beider Götterbilder von

[1] *Catal. Coins Brit. Mus. Alexandria* 886 Hadrian, 1207 Antoninus Pius.

Sinope nach Alexandria. Jenes ἀπομάξασθαι haben wir aber gewiß nicht so zu verstehen, als habe man nur einen 'Abguß' mitgenommen, was auch Amelung S. 6, 2 als unpassend empfunden zu haben scheint: das 'Abformen' war nur das Mittel zur Herstellung einer Kopie nach dem Abguß. Warum aber überhaupt eine Kopie und nicht das Original? Wollten etwa die Sinopiten nicht die ganze Gruppe hergeben? Oder wollte man wenigstens die Göttin etwas ägyptisieren, der Isis angleichen? Davon ist auf jenen Münzen freilich nichts zu erkennen. Wir müssen dies dahingestellt sein lassen. Genug, der delphische Gott gebot, nach *Ps*, den Pluto mitzunehmen, die Kore dort zu lassen, nach *T* aber nannte er 'seinen Vater und seine Schwester'. Dies ist offenbar die Sprache des Orakels selbst, und zwar bezieht sich der Spruch auf den zweiten Traum, da es zu dem ersten passend vielmehr *fratrem* heißen müßte als *patrem*.

Den dritten Akt, der in Sinope spielt, gibt uns nur *T*: eine Hemmung und Verzögerung. Das Volk will das Bild nicht hergeben, der König schwankt: auf der einen Seite Furcht vor dem Numen, dessen Wille ihm bekannt, auch Geschenke und Verheißungen; auf der anderen das Volk, das sich widersetzt. Darüber vergehen drei Jahre. Als dann auch neues Andringen des Ptolemaios keinen Erfolg hat, droht dem Skydrothemis ein (Traum)gesicht; es folgen Plagen wie einst beim Pharao, und als das Volk nicht nachgibt, treibt der Gott selbst die Schiffe ans Ufer und besteigt spontan das seinige[1], und in drei Tagen erreicht er mit wunderbarer Schnelligkeit Alexandria. Wie der Vorgang in Sinope wirklich gewesen, können wir aus der Wundererzählung nicht heraus-

[1] Umgekehrt geht Asklepios nicht als Bild, sondern als Schlange selbst vom Schiff aufs Land in Epidauros Limera, Paus. III 23, 4, in Rom Liv. *epit.* XI. Das Bild hemmt oder fördert wunderbar die Fahrt des Schiffes, auf dem es sich befindet: die samische Hera auf dem tyrrhenischen Räuberschiff, Athen XV 672 c, die Magna Mater auf dem Tiber bei Ovid F. IV 298.

klauben wollen: nur eine längere Zeit der Verhandlung oder Vorbereitung der Überführung, wahrscheinlich sogar die dreijährige Frist dürfen wir für historisch halten. Die Ankunft des Bildes wird von Hieronymos und Cyrill auf Olympiade 123 (124) gesetzt, also in die letzte Lebenszeit des ersten Ptolemaios. Es fehlt allerdings nicht an Anzeichen, die einen erheblich früheren Ansatz zu empfehlen scheinen.[1] Je früher wir es überführt dächten, desto eher könnte man glauben, daß das Bild, auch des Serapis, überhaupt erst für Ptolemaios in Sinope gemacht wäre. Doch würde das zu sehr mit der Legende streiten. Aber auch allein die Anfertigung des weiblichen Bildes, ebenfalls einer Kolossalstatue, vermutlich in wesentlich gleicher Technik, mußte eine längere Zeit erfordern, desgleichen Verhandlungen und Vorbereitungen verschiedener Art.

So weit also ist die Legende im wesentlichen einheitlich und wohl zusammenhängend, ein Gemisch von Geschehenem und Erfundenem, wie es der Legende und dem Zweck, sowie der Zeit der Kultgründung nicht unangemessen war. Aber wir sind noch nicht am Ende. Es bleiben in unserer Überlieferung noch einige Züge, die mit dem bisher Vernommenen teils in Zusammenhang, teils in Widerspruch zu stehen scheinen, und eben die Auflösung dieses Widerstreites hat noch ihre besondere Bedeutung. Es muß doch auch auffallen, daß die Legende den Kultus bis dahin als einen rein griechischen erscheinen läßt, der nach eleusinisch-delphischem Rat aus einer ionischen Kolonie geholt wurde.

Aber es fehlt ja auch noch der vierte, in Ägypten spielende Akt. *Templum pro magnitudine urbis extructum loco cui nomen Rhacotis* heißt es in *T*, und diese Worte gestatten

[1] So die Inschriften im Anhang zu Stracks *Dynastie der Ptolemäer* 1. Arsinoe, unter Ptolemaios I., Weihung *Σάραπι Ἴσι* und 4. Weihung *ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου καὶ τῶν τέκνων Σαράπιδι καὶ Ἴσιδι*. Wenn die Inschrift *Rev. Arch.* 1860 III richtig auf Serapis bezogen wird, scheint hier noch älteres Zeugnis vorzuliegen. Von welchem Ptolemaios die Athener ihren Serapis holten, sagt Paus. I 18, 4 leider nicht; er wußte es vielleicht nicht.

zu denken, was das Ganze heischt, daß der Tempel zur Aufnahme des Bildes fertig war, als dieses in Alexandria ankam. Auch dadurch also wird jenes *triennium* noch besser verständlich. *Fuerat illic sacellum Serapidi atque Isidi antiquitus sacratum* heißt es weiter, und wir erraten sogleich, daß dies alte kleine Heiligtum an derselben Stelle, wo später das große stand, das verbindende Glied zwischen ägyptischer Religion und dem neueingeführten Gott bilden soll. Denn die Göttin ist die echtägyptische Isis, der Gott aber ist der ägyptische Osiris unter dem neuen Namen Serapis. Mit den Worten *haec de origine et advectu dei celeberrima* scheint in *T* die eigentliche Legende abzuschließen. Doch hören wir auch noch, was er als abweichende Meinungen über die Herkunft und Bedeutung des Gottes hinzufügt: nach einigen wäre er aus *Seleucia urbe Suriae* geholt, andere *sedem ex qua transierit Memphim perhibent*; den Gott selbst aber glaubten *multi Aesculapium . . ., quidam Osirin . . ., plerique Iovem . . ., plurimi Ditem patrem insignibus quae in ipso manifesta aut per ambages coniectant.* Die letzten Worte sind wohl teils auf den Kerberos, teils auf den Modius und die dunkle Farbe zu beziehen. Auf den ersten Blick erscheint ein solcher Widerstreit der Ansichten zu einem Teile wenigstens unbegreiflich. Denn wie konnte man ernstlich im ungewissen sein, ob ein um das Jahr 300 aufgestellter Koloß, das Bild des berühmtesten Tempels von Alexandria, aus dem ionischen Sinope oder aus der altägyptischen Stadt Memphis herstamme? Wir haben uns ja aber nur des Orakels, in welchem Apoll seines Vaters Bild zu holen hieß, zu erinnern, sowie daß das Bild in Sinope *Iovis Ditis* hieß, um inne zu werden, daß diese Meinungsverschiedenheit uns keineswegs aus der Legende selbst herausführt. Wir erkannten oben schon, daß in ihr an zwei Stellen von der Identifizierung des im Traum gesehenen Bildes mit einem realen die Rede war. Das zweite Mal, zufolge *Pi* (oben angeführt), nach Ankunft des Bildes in Alexandria, wo nun Ptolemaios mit dem eleusinischen Theologen Timotheos und dem ägyptischen Manetho über das Wesen

des neuen Gottes verhandelt. Wir sehen, daß sie die von Anfang an übernommene Rolle weiterspielen. Der König hatte den Gott, der sich ihm im Traum zuerst als Dionysos, danach als Pluto gezeigt hatte, nicht zu erkennen vorgegeben. Und nur wenn wir ein Auge zudrücken, um die Legendenbildung nicht zu stören, wundern wir uns nicht, daß Pluton, der Zeus χθόνιος, nicht vielmehr an seiner ganzen Erscheinung erkannt wird. Nein, am Kerberos erkennt der weise Rat, daß es Pluton ist, und überzeugt darauf den König, daß der Gott kein anderer als Serapis sei. Wir haben, vorgreifend, schon oben erkannt, daß, was Plutarch hier scheinbar aus eigenem Wissen über die Identität von Pluton-Dionysos-Serapis vorträgt, in Wahrheit nur das Räsonnement der von Ptolemaios berufenen Theologen ist. Ihr Votum also ist auch das, was ziemlich deutlich sich nicht als theoretische Erwägung, sondern als praktischer Vorschlag darstellt: *βέλτιον δὲ τὸν Ὄσιριν εἰς ταὐτὸ συνάγειν τῷ Διονύσῳ, τῷ τ' Ὀσίριδι τὸν Σάραπιν, ὅτε τὴν φύσιν μετέβαλε, ταύτης τυχόντα τῆς προσηγορίας.* Denn damit ist ja eben die nach dem Willen des Ptolemaios vollzogene Verschmelzung des griechischen Gottes mit dem ägyptischen Osiris unter dem Namen Serapis vollzogen.

Freilich eben seines Namens wegen glaubte man den Serapis aus Babel herleiten zu müssen, wo das *ἱερὸν τοῦ Σεράπιδος* in Verbindung mit Alexanders Sterben genannt wurde, und zwar in den *βασίλειοι ἐφημερίδες* nach Arrian VII 26, 2. Wenn Arrian dies, wie auch Wilckens[1] Meinung ist, aus einem seiner beiden Hauptgewährsmänner, dem Ptolemaios nahm, und Ptolemaios demnach den Heilgott gegenüber Babylon schlechtweg mit demselben Namen nannte, den der von ihm in Alexandria eingesetzte Gott führen sollte oder nach Wilcken bereits führte, so kann man dies nur so auslegen, daß Ptolemaios auch damit das Ansehen seiner Gründung steigern wollte. Wir haben darin nichts anderes zu sehen als eine der von je-

[1] Im *Philologus* 1894 S. 117.

her bei den Griechen, wie später bei den Römern beliebten Gleichungen verschiedener Volksgötter auf Grund gewisser Übereinstimmungen. Im vorliegenden Falle lag die Gleichung um so näher, wenn auch der Name jenes babylonischen Gottes dem Serapis ähnlich lautete: Bêl Zarbû oder Sarapu nach Delitzsch und Sarapsis nach Lehmann-Haupt.[1] Der Gott selbst aber, sein Bild und sein Kult wird, wie die Legende außer Zweifel stellt, nicht aus Babylon hergeleitet, sondern aus Sinope, und Kralls Versuch, ihn dahin von Babel zu leiten, endet oder beginnt S. 52, am entscheidenden Punkte, mit dem Saltomortale eines 'ohne Zweifel', d. h. ohne Beweis.

Suchen wir also das nichtgriechische Element, das sich in Alexandria mit dem griechischen zum Serapis verband, wie es natürlich und selbstverständlich erscheint, in Ägypten, so wiesen uns schon *T* und *Pi*, also wahrscheinlich eben die zu rekonstruierende Legende, auf den Osiris. Nur er kann unter dem Namen Serapis gemeint sein, der nach *T* an der Stelle des späteren großen Serapeion, auf der Rhakotis mit Isis in einem alten *sacellum* verbunden war. Nur auf ihn auch kann vernünftigerweise bezogen werden, was *T* (s. oben) von der Herkunft des Serapis von Memphis berichtete. In dieser Verbindung wird auch die Gegenüberstellung bedeutsam, mit der Pausanias I 18, 4 bezeugt, das angesehenste Heiligtum des Serapis sei in Alexandria, das älteste in Memphis: *ἱερὸν . . . ἐπιφανέστατον μέν ἐστιν Ἀλεξανδρεῦσιν, ἀρχαιότατον δὲ ἐν Μέμφει.* Und diese Herkunft mußte man natürlich mit der merkwürdigen Überlieferung verknüpfen, die uns Eustathios zu Dionysios Perieg. 255 erhalten hat. Da seine Angaben im übrigen mit *Pi*, d. h. mit der Legende übereinstimmen, so haben wir auch das, was er Neues bietet, darauf anzusehen, ob es sich nicht passend ihr einfügt. Dionysios also nennt den Serapis *Σινωπίτης Ζεύς*, und Eustath sagt erklärend, dieser

[1] Delitzsch im Nachtrag Wilckens (Anm. 10) S. 126; Lehmann-Haupt im *Arch. Anz.* 1897, S. 168a und Nachtrag, *Klio* IV 396: Ea als 'König der Wassertiefe' wäre danach Serapis.

Beiname sei gleich dem 'Zeus von Memphis', da Sinopion ein Berg von Memphis sei, *Σινώπιον γὰρ ὄρος Μέμφιδος, ἢ ἀπὸ Σινώπης*. Also eine doppelte Herkunft des Gottes im Serapeion: von dem griechischen Sinope oder (und?) der altägyptischen Hauptstadt Memphis. Das ist aber gerade das, worauf wir die Legende bereits zustreben sahen: die Verschmelzung einer ägyptischen Gottesidee mit einer griechischen. Sollte dabei Erfundenes mit Wirklichem gemischt sein, so wäre das, wie wir zur Genüge gesehen haben, dem Wesen unserer Legende durchaus nicht zuwider. Prüfen wir also jetzt, was es sowohl mit dem einen wie mit dem anderen Ursprung des Serapis auf sich hat.

Sinope heißt eine Tochter des Asopos, den wir, gleichwie Acheloos, als Wassergott überhaupt verstehen dürfen. Wäre es nun etwa gewagt, den für Pylos, Athen, Milet bezeugten Neleus auch in der milesischen Kolonie vorauszusetzen? Neleus aber oder seine ionische Namensform Neileus (nach v. Wilamowitz[1] Neileos) stellte Usener, Götternamen S. 12 mit dem Götterstrom Neilos zusammen, nicht ohne auf die in (Aristoteles) *mirab.* 170 gegebene Beziehung des Neleus zum Dunkel hinzuweisen. Wichtiger ist Useners Hinweis auf den für Attika bezeugten Kult von Neleus und Basile. Denn Basile, schon damals als Name der Unterweltskönigin bekannt, wurde als solche gleich darauf noch bekannter durch das schöne athenische Relief, das die Entführung der Basile durch einen Jüngling zu Wagen, unter Geleit des Hermes darstellt. Hades würden wir trotz seiner Jugend den Entführer nennen, wenn nicht die Namen Echelos und Basile, wie auch Hermes, beigeschrieben wären. Echelos, bisher nur als Heros des Demos Echelidai bekannt, kann also nur als lokale Nennung und Auffassung des Unterweltsgottes, der dann zum Heros ward, angesehen werden, nicht anders als Neleus. Das erkannte mit Robert sogleich E. Meyer[2]. Die allgemein menschliche Be-

[1] *Die ionische Wanderung, Akad. S. B.* 1906 S. 67.
[2] *Hermes* 1895 S. 285, vgl. H. D. Müller, *Myth. d. gr. Stämme.*

deutung, welche die Darstellung, so aufgefaßt, erhält, macht auch ihr häufigeres Vorkommen verständlich.[1] Das Bild der anderen Seite glaubte v. Kekule[2] mit jener nicht innerlich zusammenhängend. Das ist um so unwahrscheinlicher, als wir nicht von dem Entführungsbilde, sondern von dem anderen auszugehen haben, über dem die Weiheinschrift steht, wodurch sie, was v. Kekule nicht verkannte, als vordere bezeichnet wird. So schwer diese Szene als der Entführung folgend zu verstehen, so leicht scheint sich ihr allgemein menschlicher Sinn zu erschließen, wenn man sie als voraufgehende ansieht. Was kann der junge Mann, der vor die beiden älteren tritt, wohl andres begehren als eine der Nymphen, die hinter den Alten stehen, und von denen die mittlere nicht so wie ihre beiden Schwestern dem Ankömmling gerade, mit unverhüllter Neugier entgegenblickt, sondern mit reizvoll verschämter Bewegung zur Seite sich wendet und den Kopf neigt. Der Vater der Nymphen ist augenscheinlich der ihnen zunächst Stehende, der ja auch durch zwei kurze Stierhörner als Flußgott gezeichnet ist. So wird denn der andere, Voranstehende, der die Kopfbinde hat, allerdings kein Zepter hielt, etwa als König gedacht werden müssen, der, in solcher Eigenschaft, wohl auch dem Flußgott verwandt, den Freier zunächst empfinge. Doch nicht freundlich, willfährig, mit Handreichung scheint er ihn zu empfangen, vielmehr Abweisung mit der Bewegung seiner Linken auszudrücken. Da erfolgt denn die gewaltsame Entführung im anderen Bilde. In verblümter Weise erzählt uns Pausanias III 16,2 dieselbe Geschichte von den Dioskuren, die den Spartiaten Phormion besuchen und zur Unterkunft das Zimmer begehren, in dem die Tochter, παρθένος, wohnte. Dies wird ihnen von dem Vater abgeschlagen. Anderen Tags ist das Mädchen mit den Dioskuren verschwunden. Also nicht

[1] 1, aus Rhodos, in Berlin; bei Kekule (s. folg. Anm.) T. 1; 2, in Athen, Stais *Marbres et bronzes du Mus. nat.* I 1783; ebenda Taf. II f. 3, in Chios bei v. Kekule S. 15.

[2] Berliner Winckelmannsprogramm LXV, 1905 S. 14.

Hermes, wie Stais wollte, der die Entführung ankündigt, wäre der junge Mann der Vorderseite des athenischen Reliefs zu nennen, sondern Echelos. Die Ankündigung wäre in der Tat ein zu wenig bedeutsamer Vorgang, zu wenig auch in Harmonie mit der Entführung selbst, und die Widmung des Bildwerks an Hermes würde damit nicht besser motiviert. Es muß uns genügen, von den Empfängern des Anathems Hermes auf dem linken Ende der einen, die Nymphen am rechten der anderen Seite dargestellt zu sehen.[1]

Auch Sinope, die Asopostochter, wird von Zeus oder Apoll geliebt, von Apoll nach dem Pontos entführt. Doch bleiben wir lieber bei Neleus. War dessen Zugehörigkeit zu Milet, Athen, Pylos Tatsache oder wenigstens alter Glaubenssatz, so darf auch an eines der seltenen Heiligtümer des Unterweltgottes erinnert werden, das Strabo VIII 344 am Berge Minthe, *τοῦ Πύλου* (nach Strabo des Nestorischen) *πλησίον* erwähnt. Er nennt *Ἅιδου τέμενος . . . καὶ Δήμητρος ἄλσος*. Und wenn wir uns stets zu fragen haben, ob die nationalen Götternamen, denen wir in irgendeiner lokalen Sage begegnen, die ursprünglichen sind, ob sie nicht vielmehr lokale Namen verdrängt haben, so scheint diese Frage bei dem Pylischen Heiligtum von Strabo selbst beantwortet zu werden, indem er neben Demeter und Kore eben die Eponyme des Berges Minthe[2] eine *παλλακὴ τοῦ Ἅιδου* nennt. Die *ἱερὰ τῆς Ἐλευσινίας Δήμητρος*, von denen wir Pluton kaum getrennt denken können, nennt Strabo XIV 633 unter dem, was das königliche, von Kodros (Neleus) entsprossene Geschlecht der Ioner als sein

[1] Wilamowitz a. a. O. (Anm. 11) meint, die Darstellung der Entführung durch Echelos habe keinen anderen Zweck als den Ort zu bezeichnen. Schon an sich durchaus unwahrscheinlich, wird auch diese Meinung durch das öftere Vorkommen sicher widerlegt. Sie zeigt, daß dieser Vorgang in Wirklichkeit der bedeutungsvollere ist. Weil aber zeitlich nachfolgend und nur eine der Nymphen enthaltend, ist er auf die zweite Seite der athenischen Tafel gebracht.

[2] Ob mit *Μίνθη* der Name *Μίση*, Herodot I 56 und *orph. Hymn.* XLII (hier Persephone und Iakchos in einer Person) verwandt sein könnte?

Erbteil und angestammtes Recht behauptete. Ein *Δήμητρος Ἐλευσινίης ἱρόν*, von Kodros' Sohn Neileos und der Mykale gegründet, erwähnt auch Herodot IX 97. Nicht in Sinope endlich, aber in einer anderen milesischen Kolonie am Pontos, in Tomi, weist Hoefer (Roscher, Pluton 2571, 20 aus Oest. AEM VIII 8 n. 21) einen spät bezeugten Kult von Pluton, Demeter, Kore nach.

Dies alles möchte an sich nicht genügen, einen Kult des mit Demeter oder Kore verbundenen Pluton in Sinope sicherzustellen. Wenn nun aber die Serapislegende ein altes Heiligtum des Pluton und der Persephone, noch dazu mit der individuellen, wenn auch nicht seltenen Bestimmung *non procul*, bei Sinope bezeugt, so ist kein Zweifel mehr berechtigt. Gegenüber den Fäden, die das Heiligtum von Sinope mit Milet, Athen, Pylos verknüpfen, vielmehr die Worte von *T vetere inter accolas fama* für einen in Asien heimischen, nicht von den ionischen Kolonisten mitgebrachten Kult geltend zu machen, wäre dagegen wenig berechtigt. Beruht ja doch auch die von Krall S. 53 betonte Ähnlichkeit, die der Bel von Tarsos auf den dortigen Münzen mit dem Serapis von Alexandria zeigt, nicht auf dem inneren Wesen beider Götter, sondern auf der äußeren Gestalt, die beiden die griechische Kunst in Abhängigkeit von denselben Vorbildern verliehen hat.

Und nun das Sinopion bei Memphis. Daß dieser Name, der kein altägyptischer zu sein scheint, vielmehr nur in dem Zusammenhang mit der Gründung des Serapeions genannt wird, auch für diesen Zusammenhang erfunden sei, kann man mit Fug und Recht annehmen. Aber die Erfindung wird doch einen Zweck gehabt haben, und diesen zu erkennen wies Brugsch den Weg, indem er, von vielen gebilligt, Sen-Hapi, d. i. Apis-Ruh als das ägyptische Wort erriet, das zu *Σινώπιον* (*ὄρος*) hellenisiert worden sei. War also das Sinopion des Gleichlauts mit Sinope wegen ersonnen, so dürfen wir die Erfindung des Namens Sen-Hapi nun vielleicht dem oben S. 53 bereits vermerkten Anteil des Manetho zuschreiben. Er mußte

dabei einen Zweck im Auge haben, und diesen zu erraten dürften wir jetzt hinlänglich vorbereitet sein. Der unterweltliche Apis-Osiris von Memphis sollte sich mit dem unterweltlichen Pluto von Sinope verschmelzen: war es da nicht wie ein göttlicher Wink, wie ein Wunder, daß der Ort, von dem die Traumgesichte und das delphische Orakel den griechischen Gott zu holen geboten, denselben Namen trug, den derselbe Gott in Ägypten zu führen schien? Es ist ja bekannt, welche Rolle in Wunder- und Orakelgeschichten die Homonymie spielt: Pandosia im Leben des Molossers Alexander, Hoplites in dem Lysanders, Sikelia in der Geschichte Athens mögen als Beispiele genannt werden.

Jetzt sind wir auch gerüstet, die seltsame Nachricht zu würdigen, die uns Clemens der Alexandriner Protr. IV, 48 aus einer Schrift des Athenodoros von Tarsos vermittelt. Gleich anderen Apologeten, die zum Teil noch zu nennen sein werden, bekämpft Clemens den Glauben an Serapis, einen so spät erst eingeführten Gott, und gibt uns, wie *T*, Kunde von den verschiedenen Meinungen über seine Herkunft. Voran steht auch hier Sinope, doch Ptolemaios II. wird statt des Soter genannt. Als zweite Meinung folgt *Ποντικὸν εἶναι βρέτας τὸν Σάραπιν*, eine Unterscheidung, die auch durch den Zusatz über die festliche Einholung des Bildes nicht besser wird, sondern auf arger Flüchtigkeit beruht. Drittens die 'allein von Isidoros' (von Charax, wie man vermutet) vertretene Behauptung, daß das Bild von Seleukeia herstamme, eine Meinung, die auch in *T* verzeichnet war. Glücklicherweise setzt Clemens zu *Σελευκέων* hinzu *τῶν πρὸς Ἀντιοχείᾳ*, so daß hier wenigstens kein Anlaß gegeben ist, an Babylon zu denken. Wie diese sonst in der Luft schwebende Behauptung des Isidoros vielleicht zu erklären sei, wird weiterhin zu sagen sein. Als Viertes folgt die Hauptsache, zunächst in die allgemeinen Worte zusammengefaßt *ἀλλ' ὅ γε Ἀθηνόδωρος ὁ τοῦ Σάνδωνος ἀρχαΐζειν τὸν Σάραπιν βουληθεὶς οὐκ οἶδ' ὅπως περιέπεσεν ἐλέγξας αὐτὸν ἄγαλμα εἶναι γενητόν*. Hier hat der neueste Herausgeber ein

richtig überliefertes Wort verbessern wollen, dagegen ein fehlerhaftes unverbessert gelassen. Er schreibt *οὐκ οἶδ' ὅτῳ*. Er glaubte also *περιπίπτειν* in der relativen Bedeutung, die es meistens hat, verstehen und den die Relation enthaltenden Begriff, *τίνι περιέπεσε*, ergänzen zu müssen. Aber nicht genug, daß das unbestimmte *ὅτῳ* nicht geeignet ist, das Verbum näher zu bestimmen: das Partizip *βουληθείς* sagt uns ja, daß Clemens nicht einen 'Gott weiß wen', sondern eben den Sohn des Sandon für die Angabe verantwortlich macht. Nein, *περιέπεσε* ist hier nicht in relativem, sondern in absolutem Sinne gebraucht, der bekannter ist durch das verwandte Substantiv *περιπέτεια*. Dafür wird Polybios III, 4, 5 als Beispiel zitiert, eine Stelle, wo jenes Hauptwort zu größerer Deutlichkeit neben dem Verbum gebraucht ist. 'Athenodor', sagt Clemens, 'suche, in dem Wunsche, den Sarapis recht alt zu machen, die Sache gewissermaßen umzudrehen und den Nachweis zu führen, daß er ein *ἄγαλμα*' — was kann da nun die *περιπέτεια* sein? Die Vorhergenannten ließen das Serapisbild von außen kommen, von Sinope, von Pontos, von Seleukeia: Athenodor führt dagegen im folgenden aus, daß das Bild in Ägypten selbst gemacht wurde. Also schrieb Clemens *ἄγαλμα εἶναι ἐγγενητόν*.

Nach Athenodor[1] habe Sesostris, der alte sagenhafte Eroberkönig von Ägypten, von seiner Unterwerfung der meisten hellenischen Völkerschaften *τῶν παρ' Ἕλλησι . . . ἐθνῶν* nach Ägypten heimkehrend, die geeigneten Künstler mit sich gebracht — gemeint sind offenbar hellenische — und befohlen, ein kostbares Bild seines Ahnherrn Osiris anzufertigen. Mit den Worten *κατασκευάζει δὲ αὐτὸν Βρύαξις* usw. geht Clemens

[1] Auf die im Text behandelten Worte folgt: *Σέσωστρίν φησι τὸν Αἰγύπτιον βασιλέα, τὰ πλεῖστα τῶν παρ' Ἕλλησι παραστησάμενον ἐθνῶν, ἐπανελθόντα εἰς Αἴγυπτον ἐπαγαγέσθαι τεχνίτας ἱκανούς· τὸν οὖν Ὄσιριν, τὸν προπάτορα τὸν αὐτοῦ δαιδαλθῆναι ἐκέλευσεν αὐτὸς πολυτελῶς, κατασκευάζει δὲ αὐτὸν Βρύαξις ὁ δημιουργός, οὐχ ὁ Ἀθηναῖος, ἄλλος δέ τις ὁμώνυμος ἐκείνῳ τῷ Βρυάξιδι· ὃς ὕλῃ κατακέχρηται εἰς δημιουργίαν μικτῇ καὶ ποικίλῃ* usw.

aus indirekter Rede in direkte über: das Bild, worunter in dem gegebenen Zusammenhang nur das von Sesostris befohlene des Osiris verstanden werden kann, fertigt Bryaxis an, der[1] sich einer bunten Mischung aller Metalle und sämtlicher in Ägypten vorhandenen (Edel-)Steine bedient, das fertige Ganze mit Kyanos dunkel färbt und mit dem *φάρμακον*, das von der Totenbesorgung des Osiris und des Apis übrig war, bestreicht und so den Sarapis bildete, der auch im Namen Osirapis die Bestattungs- und Grabesgemeinschaft des Osiris und Apis zum Ausdruck bringt. Hatte Clemens vorher aus einer Ansicht: Sarapis stamme aus dem (pontischen) Sinope her, zwei gemacht, so sind in der Ausführung über die Verbildlichung des Serapis durch Sesostris, mittels einer wunderbaren Konfusion zwei Dinge, zwei Vorgänge zu einem einzigen verschmolzen. Was von dieser Konfusion dem Clemens selbst, was dem Athenodor angehört, wird sich, da wir diesen hier nur durch jenen vernehmen, schwer entscheiden lassen. Doch wurde bereits darauf aufmerksam gemacht, daß an bestimmter Stelle die Form der Rede wechselt. An ebenderselben ist auch das Hinübergleiten von dem einen der zwei amalgamierten Vorgänge zum anderen besonders greifbar.

Nehmen wir nämlich zu dem, was ausgesprochen ist, das hinzu, was selbstverständlich, so sind zur Einheit verschmolzen zwei Könige, Sesostris und Ptolemaios, oder besser vielleicht, da Ptolemaios das von Alexander Begonnene fortsetzt, Alexandros-Ptolemaios als einer; zwei Künstler, der wirkliche Bryaxis und der, auf welchen jener Name übertragen ist; zwei Götter, Osiris und Serapis; zwei Bilder, das alte auf Geheiß des Sesostris angefertigte und das neue aus Sinope geholte.[2] Die Konfusion ist so weit gediehen, daß von den zwei Königen nur der eine Sesostris genannt wird, Ptolemaios, unglaublich genug, jenem sozusagen einverleibt ist. Auch Künstler werden, als im ge-

[1] Wer dies zuletzt schrieb, bezog *ὅς* auf den *ὁμώνυμος*.

[2] Hier befinde ich mich teilweise in Übereinstimmung mit S. Reinach (oben S. 47 Anm. 1).

gebenen Falle tätig, nicht zwei, sondern nur einer genannt. Eine unbezahlbare Naivität ist es, die den von Sesostris mitgebrachten, offenbar auch als Griechen vorgestellten Künstler Bryaxis nennt und ihn in einem Atem für den bekannten und doch nicht den bekannten ausgibt: *Βρύαξις ὁ δημιουργός*, d. h. doch 'der bekannte', und *οὐχ ὁ Ἀθηναῖος*, d. h. nicht der bekannte[1]. Dies lächerliche Quiproquo ist, obwohl man es leugnen wollte, unmöglich anders zu erklären, als daß der bekannte Bryaxis, der (aller Wahrscheinlichkeit nach jüngere) Genosse des Skopas am Mausoleum von Halikarnaß, wirklich das eine der beiden konfundierten Bilder geschaffen hatte, aber natürlich nicht das alte des Sesostris, sondern das neue des Ptolemaios.

Von der Erwähnung des Künstlers an, in welcher allein die konfundierte Zweiheit noch zutage tritt, steht überhaupt das zweite der konfundierten Dinge vor uns, wie vorher das erste. Denn das Bild, das nun beschrieben wird, ist nicht, wie man gemeint hat, ein uraltes, gar ein 'rohes', wie man das 'nicht von Menschenhand gemachte' verstand, das Clemens selbst zu Anfang als Epitheton des berühmten Serapis nennt *⟨ὃν⟩ ἀχειροποίητον εἰπεῖν τετολμήκασιν*. Daß dies Beiwort vielmehr gerade den aus Sinope geholten, 'den Serapis' bezeichnet, geht sowohl aus Athenodors Beschreibung bei Clemens als aus Stellen anderer Apologeten hervor. Die sieben Metalle[2] und die vier Edelsteine (vier Farben) lassen die pantheistischen Gedanken erkennen, die je länger je mehr im Serapis ihre Verkörperung sahen. Verständlicher wird dies aus den mit gleichem Eifer geschriebenen Worten des Origenes c. Cels. V 38, der zunächst nur die *μαγγανείας τοῦ βουληθέντος Πτολεμαίου οἱονεὶ ἐπιφανῆ θεὸν δεῖξαι* schilt, d. h. die Wundergeschichten der Legende, die ja gewissermaßen

[1] Vgl. Amelung (oben S. 47 Anm. 2) S. 9.

[2] Vgl. Seymour de Ricci zu Amelung S. 16, 2; auch Roscher, in seinem Lexikon, Planeten Sp. 2532. Man wird dann auch auf die Siebenzahl der *γράμματα* in den Namen *Σέραπις* und *Πλούτων* aufmerksam.

auf die Identität von Gott und Bild hinausliefen. Weiter ereifert sich dann Origenes *περὶ τῆς κατασκευῆς αὐτοῦ, ὡς ἄρα πάντων τῶν ὑπὸ φύσεως διοικουμένων μετέχει οὐσίας ζῴων καὶ φυτῶν, ἵνα δόξῃ μετὰ τῶν ἀτελέστων τελετῶν καὶ τῶν καλουσῶν δαίμονας μαγγανειῶν*[1] *οὐχ ὑπὸ ἀγαλματοποιῶν μόνων κατασκευάζεσθαι θεὸς ἀλλὰ καὶ ὑπὸ μάγων καὶ φαρμακῶν καὶ ταῖς ἐπῳδαῖς αὐτῶν κηλουμένων δαιμόνων.* So gewiß hier vom Serapis des Ptolemaios die Rede ist, so gewiß ist, trotz aller Übertreibungen, daß es auch kein anderes als das von Athenodor als Sesostrisch beschriebene ist, kein anderes auch als der *ἀχειροποίητος* des Clemens. Ebendasselbe Bild erkennt man leicht auch bei Eustathios wieder, in dem *ἄγαλμα τοῖς ὁρῶσιν ἄδηλον ... οἵας φύσεως ἦν*, und deutlicher noch in der armenischen Version des Alexanderromans, wo die betreffende Stelle in Raabes Übersetzung lautet *οὗ* (d. i. des *ξόανον*) *τὴν φύσιν θνητὴν*[2] *οὐχ εὗρεν ἀπαγγεῖλαι* und besser in *τῷ ἀφθάρτῳ ξοάνῳ.*

Daß wie zwei Könige, zwei Künstler, zwei Bilder, alt und neu, auch zwei Götter in dem, was Clemens aus Athenodor wiedergibt, konfundiert sind, scheint nicht minder zutage zu liegen. Denn vor der im griechischen Text S. 66 Anm. mit ‖ bezeichneten Stelle ist von dem alten Osiris, dem Vorfahren des Sesostris die Rede, nachher, wo nur scheinbar von dem alten Künstler und Bild, in Wirklichkeit aber von Bryaxis und dem Sinopischen Bilde gesprochen wird, ist der Gott der aus Osiris und Apis gemischte Serapis. So klar hiernach die Konfusion bei Clemens-Athenodor, so einfach scheint nun auch ihre Erklärung. Man ersann, wie sich schon vorher aus *T* usw. ergab, einen doppelten Ursprung des Serapis, in doppeltem Bilde gegeben: das eine war der Pluton von Sinope, das andere der Osiris vom Sinopion bei Memphis, der entweder

[1] Hierbei haben wir wohl der 'Kniffe' zu gedenken, die Rufinus *hist. eccl.* II 23 beschreibt und Nissen *Orientation* S. 36 f. erläutert.

[2] Raabe schwankt hinsichtlich der Lesung und Erklärung, weil er, wie es scheint, sich des Zusammenhangs nicht erinnert.

selbst oder im Abbild in jenes *sacellum Serapidi* (offenbar mißbräuchlich für *Osiridi* gesagt) *atque Isidi antiquitus sacratum* überführt war oder sein sollte.[1]

Im Pseudo-Kallisthenes solcher Konfusion zu begegnen, könnte nicht weiter wundernehmen. Doch ist immerhin bemerkenswert, daß, was wir hier finden, so anders und phantastisch gestaltet es auch sein mag, doch aus ähnlichem Grunde erwachsen, um nicht zu sagen aus derselben Quelle geschöpft sein muß, und daß dabei das Serapeion mit seinem berühmten Bilde noch gegenwärtig ist. Es genügt, die Hauptzüge hervorzuheben: Alexander ist es hier, der, vom Ammonischen Orakel geheißen, seine Stadt über der Proteus-Insel (Pharos), wo der *Πλουτώνιος Αἰὼν προκάθηται*, gründen will und demgemäß das Heiligtum des Serapis sucht. Durch ein Wunder findet er es und sieht das Bild, das wir nach der kurzen Beschreibung, der nachher noch ein Wort zu widmen sein wird, leicht und sicher als den Ptolemaiischen Serapis erkennen, charakterisiert außerdem mit den Worten, die schon zum Vergleich mit denen des Eustath, Origenes, Clemens-Athenodoros angeführt wurden. In jener Erzählung ist es aber ein uraltes Bild; denn wie Alexander fragt, welche Götter es darstelle (ganz wie Ptolemaios über sein Traumbild), da wissen die Leute es nicht, teilen aber *ἐκ προπατέρων* (vgl. *Ὄσιριν τὸν προπάτορα* oben S. 66 Anm.) *διηγήσεως* mit, daß es Zeus und Hera seien. Dann sieht Alexander zwei Obelisken, die 'bis auf den heutigen Tag' ständen *ἔξω τοῦ περιβόλου τοῦ νῦν γενομένου ἐν τῷ Σεραπείῳ*, mit Weihinschrift an Serapis von Sesostris. Unnötigerweise betet Alexander dann,

[1] Man hat den *colosseum Serapem e smaragdo novem cubitorum* bei Plinius *n. h.* XXXVII 75 für den Koloß des Bryaxis halten wollen. Das scheint ausgeschlossen dadurch, daß Apion, der Gewährsmann des Plinius, von ihm sagt *esse etiamnunc in labyrintho Aegypto.* Die Ägyptologen werden aber vielleicht sagen können, ob der Osiris, von dem ein später Text (Brugsch *Rel. u. Myth. d. a. Äg.* S. 615) sagt: 'seine Länge betrug 8 Ellen, 6 Palm und 3 Finger', eine Statue, und zwar jene des Apion-Plinius und etwa die von Memphis sein könne.

Serapis möge sich ihm offenbaren, und nun schaut der König, wie Ptolemaios, den Gott im Traum und läßt danach von Parmenion ein ξόανον χαλκοῦν machen, wobei, wie dem Pheidias, die Homerverse vorbildlich sind. Hier also sind zwei Könige und zwei Bilder bestimmt unterschieden, aber das alte, das nicht so direkt, aber doch durch die Obelisken deutlich genug dem Sesostris zugeschrieben wird, ist eine Spiegelung des neuen. Dasselbe wurde ja auch dort für das alte ausgegeben.

Alles, was unsere Zeugen über die Gründung des Serapis berichten, ließ sich also zu einem harmonischen Ganzen verbinden; selbst die Meinungsdifferenzen fanden von selbst ihren Platz darin. Das erste Traumgesicht des Königs: der jugendschöne Gott (Dionysos), der Hinweis nach dem Pontus, noch nicht genügend beachtet und verstanden. Nach dem zweiten Traum, worin drohend der bärtige Pluton erscheint, eifrige Nachforschung. Doch weder eleusinische noch ägyptische Theologen wissen Rat; ein Unbekannter weiß den Ort des Bildes, Sinope, anzugeben; und vielleicht hier schon ergab sich den Theologen, von denen der eleusinische den Pluton und die Proserpina, der ägyptische den Osiris und die Isis kannte, als ein bestätigendes Omen das Zusammentreffen der Namen Sinope und Sinopion, das Erkennen des altägyptischen Kultus, der mit dem einzuführenden griechischen verbunden werden sollte. Auch Delphi stimmt zu, mit genauerer für Gott und Göttin besonderer Weisung. Nach mehrjähriger Frist, vorgeblich durch den Kampf des göttlichen Willens mit menschlichem Widerstande ausgefüllt, in Wahrheit wohl für den Bau des Tempels hier, die Anfertigung des einen Bildes dort gebraucht, erfolgt endlich die Einführung der Bilder in Alexandria. Die Regelung des Kults für den neu erschienenen Gott und seine Gemahlin konnte nicht umhin, zu theologischen Erörterungen ihres Wesens zu führen, auch zu genauerer Bestimmung ihres Verhältnisses zu den schon ortsansässigen Göttern.

Ganz aus dem Spiele blieb die bei *T*, wie von Clemens erwähnte, hier dem Isidoros zugeschriebene Herleitung des Götterbildes von Seleukeia. Kann diese Angabe nicht wohl ganz ohne tatsächlichen Anhalt gedacht werden, und kann anderseits doch Seleukeia unmöglich an die Stelle von Sinope gesetzt werden, so sehe ich keinen anderen Ausweg als den von Amelung S. 9 angedeuteten, daß nicht das Bild, aber der Schöpfer desselben, Bryaxis, der für Seleukeia und Antiocheia tätig war, einst von dort hergeholt wurde, um den Pluto auszuführen.

Die schon erwähnte Beschreibung des Serapisbildes im Alexanderroman, deren Richtigkeit in so phantastischer Einkleidung, nach dem, was oben auseinandergesetzt wurde, nicht weiter befremden oder gar Zweifel erwecken darf, lautet in der griechischen Version also: *ξόανον . . . προκαθεζόμενον καὶ τῇ δεξιᾷ χειρὶ κομίζον θηρίον πολύμορφον, τῇ δὲ εὐωνύμῳ σκῆπτρον κατέχον, καὶ παρειστήκει τῷ ξοάνῳ Κόρης ἄγαλμα μέγιστον.* Die Worte stehen mit der bildlichen Überlieferung durchaus in Einklang — bis auf das Wort *κομίζον*, das zweifelsohne in *κοιμίζον* zu verbessern ist, wie Plato rep. IX 591 B sagt *τὸ θηριῶδες κοιμίζεται καὶ ἡμεροῦται.* Der Gott will die ihm zu Gebet und Opfer Nahenden durch das dreiköpfige Ungeheuer zu seiner Rechten nicht schrecken, obgleich die *terribilior species* bei *T* wohl hauptsächlich den Kerberos begreift. In den treuesten Nachbildungen (auch in denjenigen Darstellungen des stehenden Serapis noch, die Michaelis S. 293 als Typ voranstellt und mit Recht aus dem thronenden Bilde ableitet) hält der Gott wie besänftigend die Rechte mit nach unten gekehrter Handfläche über den mittelsten Kopf des Kerberos und die Schlange darüber. Wie in der Gesamthaltung, so scheint auch in diesem besonderen Zuge der epidaurische Asklepios des Thrasymedes das Vorbild zu sein.[1] Auch dieser legte, wie beschwichtigend, die Rechte über den

[1] Bouché-Leclercq vergleicht ebenfalls das Werk des Thrasymedes, aber nicht wegen der Handhaltung.

Kopf der emporgereckten Schlange. Wir erinnern uns, daß nach *T* (wahrscheinlich schon von den Theologen des Ptolemaios, oben S. 58) der Gott auch für Asklepios erklärt wurde, und daß der bei Alexanders Tod (von Ptolemaios) genannte Serapis bei Babylon dem Asklepios überaus ähnlich ist. Bestätigt wird die Besserung *κοιμίζον* durch Macrobius I 20, 14, wo die den Kerberos umwindende Schlange sich *ad dei dextram, qua compescitur monstrum*, emporreckt.

Macrobius sagt auch Genaueres über die drei Köpfe des Kerberos. Den Kopf des Löwen haben wir bei dem Gott, der zuerst im ionischen Heiligtum stand, nicht aus ägyptischer Vorstellung, etwa dem Löwen als Symbol des Osiris[1] zu erklären. Bekannt ist der Löwenkopf als Wappenbild Milets, das ganze Tier als Grabeswächter, vornehmlich in Kleinasien. An die Löwen des Mausoleums braucht nicht erinnert zu werden. Die beiden anderen Köpfe werden von Macrobius als Wolf und Hund unterschieden, und wenn von den Nachbildungen einige[2] einen Unterschied, in der Behaarung mehr als in den Formen zeigen, so scheint es geboten, diesen Nachbildungen mehr als den anderen zu vertrauen. Trotzdem möchte ich, solange für den Wolf keine treffende Erklärung sich bietet, lieber an zwei Hundeköpfe glauben und den wesentlichen Unterschied vielmehr darin sehen, daß von diesen der eine (vgl. Macrob.) empor — der andere, wie öfters deutlich, abwärts gerichtet ist. Vielleicht darf man dabei an die zwei Eingänge oder an Ein- und Ausgang der Unterwelt und an die zwei Hunde Kerberos und Orthros denken. Aufgang, Höhe, Niedergang, für *Dis pater* nicht bedeutungslos, würden dann für Osiris noch bezeichnender.

Noch ist auch die Göttin neben Serapis gegen Zweifel zu verteidigen. Amelung S. 6 glaubt sie durch die *douteuse autorité du Pseudo-Callisthènes* ungenügend bezeugt; vielmehr verbiete es sich durch die von Rufinus *hist. eccl.* II, 23 verbürgte Tatsache

[1] Vgl. Brugsch *Rel. u. Myth. d. a. Äg.* S. 623.
[2] Vgl. Michaelis (oben S. 47 Anm. 3) S. 292 f.

que l'image de Serapis touchait des deux mains les murs de la cella, die Göttin neben dem Gott aufgestellt zu denken. Beides ist unrichtig; die Legende sagt uns doch etwas mehr als, wie Amelung denkt, *qu'on voyait dans le Sarapéum d'Alexandrie, une statue de Korè.* In *Pi* ist allerdings nur von Serapis oder Pluton die Rede, aber in *Ps* spricht der Gegensatz *τὸ μὲν τοῦ Πλούτωνος . . . τὸ δὲ τῆς Κόρης* deutlich genug und sagt, was eigentlich selbstverständlich, daß in Alexandria durch das *ἀπομάξασθαι* dasselbe hergestellt werden soll, was in Sinope war, d. h., wie es in *T* hieß, *muliebrem figuram adsistere.* Auch Macrobius sagt *Isis iuncta religione celebratur*, natürlich vom alexandrinischen Serapeum.

Was Amelung trieb, war nur das Zeugnis Rufins: *simulacrum Serapis ita erat vastum ut dextra unum parietem, alterum laeva perstringeret.* Aber diese Worte bedeuten nicht das, was Amelung versteht: *perstringere* ist nicht ein akzidentelles 'berühren', sondern beabsichtigtes gewolltes 'streichen'. Davon kann bei Serapis, zumal bei der Bindung beider Hände, nicht die Rede sein. Nach bekanntem Sprachgebrauch hat der potentiale Imperfektkonjunktiv *perstringeret* vielmehr den Sinn: 'er hätte die Wände bestreichen können' — wenn er die Arme ausgebreitet hätte. Das ist eine Variation des bekannten Ausspruches über den Zeus des Pheidias, der da schien *ἐὰν ὀρθὸς γένηται διαναστὰς ἀποστεγάσειν τὸν νεών.* Wir mußten den Serapis zunächst mit einem Werk des Thrasymedes, d. h. indirekt mit dem Zeus des Pheidias vergleichen, aber im Alexanderroman fanden wir, daß der Künstler des Serapis durch dieselben Homerischen Verse inspiriert sein sollte, in denen meist dem großen Athener die Idee des Zeus aufgegangen war.

Seltsame Vorstellungen und Bräuche in der biblischen und rabbinischen Literatur

Ein Beitrag zur vergleichenden Sagenkunde

Von K. Kohler in Cincinnati

Wer eine Sprache kennt, sagt einmal Max Mueller, kennt keine. Von religiösen Vorstellungen und Bräuchen läßt sich dasselbe sagen. Erst seitdem man anfängt, die biblische und nachbiblische Weltanschauung mit anderen zu vergleichen, lichtet sich so manches Dunkel. Wir geben im folgenden einige Proben unverstandener Stellen aus der Bibel und der rabbinischen Literatur.

I Das Erdmännlein

Seltsamerweise gehen alle modernen Exegeten gedankenlos an dem Satze in Hiob 5, 23: „Mit den Steinen des Feldes hast du einen Bund und das Gewild des Feldes ist mit dir im Frieden" vorüber, ohne sich zu fragen, was für ein Bündnis wohl mit dem leblosen Gestein zu schließen nötig sei. Buddes Bemerkung „Die Steine bleiben von selbst seinem Acker fern" ist geradezu läppisch. Aber auch die mittelalterlichen jüdischen Erklärer lassen uns im Stiche bis auf einen, und das ist der immer mit guter Tradition ausgerüstete Raschi. Er verweist auf eine Stelle im Sifra zu Leviticus XI 27 und im Mischnah-Traktat Kilaim (= „Mischverbote" nach Deuter. 22, 9—11) VIII 5, woselbst die Lesart zwischen Abne ha Sadeh = „Steine des Feldes" und Adne (Adone) ha Sadeh „Feldmensch" schwankt, aber mit Hinblick auf den Hiobvers erklärt wird, daß dieses also genannte Tier zur Klasse des Gewilds zu zählen sei. Zur Mischnah aber hat sich die Tradition im jerusalemischen Talmud erhalten, woselbst gesagt wird, daß das der Name eines

Waldmenschen sei, der bis zum Nabel in der Erde steckt und durch diesen seine Nahrung aus der Erde zieht, von dieser losgerissen aber alsbald stirbt. Die Versuche, in diesem Fabelwesen einen Orang-Utang oder sonst einen menschenähnlichen Affen zu finden, wie Lewysohn „Zoologie des Talmuds", S. 64 u. 356 und andere behaupten, scheitern an der Tatsache, daß das Fabelwesen ja mit dem Nabel an die Erde gebunden sein soll. Es ist keine Frage, daß in der Mischnah und im Sifra dasselbe Tier gemeint ist wie im Hiobvers. In bezug auf das erstere sagt Maimonides in seinem Kommentar, daß es ein Wundertier sei, das Menschenähnlichkeit, aber auch eine menschliche Stimme besitze und im Arabischen Nasnas = Menschlein oder = Zwergmensch heiße. Nach Bochart Hierozoicon 2, 6, 13, angeführt bei Lewysohn a. a. O., ist dieses Fabeltier ein halbmenschliches Wesen, Brust, Leib, Kopf und Schulter zur Hälfte menschenähnlich, und mit einem Ohr und einem Auge versehen.

Nach einem von Salomon Buber in seiner Einleitung zum Midrasch Tanhuma S. 63a abgedruckten Oxforder Midrasch-Fragment, das merkwürdigerweise statt Abne Adne oder Adme ha Sadeh in Hiob 5, 23 las, bedeutet das Fabelwesen eine menschengestaltige Pflanze, deren menschenähnlicher Kopf erst mit deren Herausreißen ans dem Erdboden zutage kommt. Seltsamer noch lautet, was Simeon aus Sens in seinem Mischnah-Kommentar namens R. Meir ben Kalonymos aus Speier im XII. Jahrhundert von diesem Fabeltier erzählt: es sei identisch mit dem Wundertier Jaduă, dessen Knochen dem biblischen Jidŏni zu seinem zauberhaften „Wissen" verhilft, weil es, von ihm in den Mund genommen, weissagt. Das nämliche ist nach talmudischer Tradition (Sanhedrin 65b; Tosifta Sanhedrin X 6) die Zauberkunst des Jidŏni (Leviticus 19, 31 usw.). Dieses Jadua genannte Tier also sei wie ein Kürbis geformt und durch einen aus einer Wurzel hervorgewachsenen langen Strick an der Erde mit seinem Nabel angewachsen; niemand aber dürfe sich auf die ganze Länge

dieses Strickes dem Tiere nähern, sonst würde er von ihm zerfleischt. Durch Zerreißen des Strickes bloß könne man es töten. Und das geschieht, sagt Obadia di Bartinoro (XV. Jahrhundert) in seinem Mischnah-Kommentar, dadurch, daß man Pfeile gegen den Strick losschießt; ist der Strick zerrissen, so schreit das Tier laut auf und stirbt. Nun aber erfahren wir von einem Superkommentator zu Raschi aus dem XVI. Jahrhundert, Simon Aschenburg ha-Levi im Debek Tob, angeführt von Fink a. a. O., daß dieses menschenähnliche Wesen halb Tier und halb Pflanze im Deutschen Alraun genannt wird.

Wir werden hier in das Gebiet uralten deutschen Aberglaubens geführt. Alraun oder Alruna (von Runa = Geheimnis) bedeutet einen weissagenden Geist, gleichwie Jidoni, auch die weise Frau, und ist ebenfalls wie der Weissagungszauber des Jidoni an der Alraunwurzel (der Mandragora, hebräisch: Dudaim = Liebeskraut) haften geblieben. Nach Jacob Grimm (Deutsche Mythologie 1005f., vgl. 334f.) ist die Wurzel menschlich gestaltet und beim Ausgraben schreit sie so entsetzlich, daß der Ausgrabende davon sterben muß. Der Alraun gilt als Frucht des Samens eines am Galgen Aufgehängten, woher auch der Name: Galgenmännlein, und man muß zu dem, was Grimm hier herbeibringt, Josephus Bellum Judaicum VII, 63 vergleichen, wo von einer in Bäärah („Heiße Wasserquelle", siehe Abr. Epstein, Beiträge zur jüdischen Altertumskunde [Hebr.] Wien 1887, S. 107f.) wachsenden Wunderpflanze Baarah „feurigen Glanzes" (von boër = brennend) die Rede ist, deren Wurzel „die Kraft habe, Dämonen, die Geister verstorbener Menschen, auszutreiben". Die Ausreißung dieser Wurzel aber bringt augenblicklichen Tod und wird deshalb von einem Hund nach Aufguß von Urin oder Menstruationsblut des Nachts vollzogen. Zu letzterem vergleiche Plinius Hist. nat. 28, 23 und zum Ganzen den Artikel Alraun in Winers Bibl. Realwörterbuch und den Artikel Aberglauben S. 51—67 in Pauly-Wissowas R. E.

Von der Weissagungskraft des Alrauns spricht aber auch das altbabylonische Volkssagen enthaltende, von Maimonides in seinem „Führer der Verirrten" benützte Werk „Die Agrikultur der Nabatäer" von Ibn Wachschiya, das Chwolsohn in seinem großen Werke „Die Ssabier und der Ssabismus" II 451 ff. behandelt. Siehe daselbst S. 459. Zur persischen Alraun- oder Mandragora-Sage ist Herbelots Orientalische Bibliothek, Artikel Abrusanam und Asterenk zu vergleichen. Auch hier wird die menschenähnliche Gestalt der Wurzel und die gefährliche Prozedur des Ausreißens, für die man daher einen Hund gebrauche, hervorgehoben.

Wie weit der ganze Aberglaube zurückzuverfolgen sei, lehrt Plutarch „Über Isis und Osiris" § 46, woselbst von der Zubereitung des persischen Haomakrautes gesprochen wird, das man [des Nachts] unter Anrufung des Hades und der Finsternis im Mörser stampft und mit dem Blut eines geschlachteten Wolfes (wofür später der Hund eintrat!) mischt. Das Haomakraut aber diente zum Töten der Dämonen (Jaçna IX, 46 und X, 6), und es lag große Gefahr darin, daß man (beim Gewinnen des Haomakrauts?) den Wolf, den Dieb und Räuber, zuerst erblickte und nicht von ihm sich zuerst erblicken ließ! (Jaçna IX, 69—70.) Der als Gott angebetete Haoma ist offenbar gleich Alraun ein Pflanzen- oder Baum-Mensch von göttlicher Zauberkraft. In welcher Beziehung das im Gilgames-Epos erwähnte Lebenskraut und der „Erdlöwe", der es wegschnappt, zu dieser Sage stehen, ist schwer zu sagen.

Statt nun noch länger bei der Weiterausbildung dieser Sage vom Wunderkraut zu verweilen, die Tobias Cohen aus Metz in seinem Buche Maâseh Tobiah 1721 nach einem ihm zu Gesicht gekommenen geographischen Werke in einem tartarischen Schafkürbis unter dem Namen Baromez (Agnus scythicus bei Linné) darbietet, worüber Fink des näheren sich ausläßt, komme ich zu der geradezu frappanten Beleuchtung des biblisch-talmudischen Adone Sadeh, die Curtiß' äußerst wertvolles Werk „Ursemitische Religion im Volksleben

des heutigen Orients", deutsche Ausgabe 1903 auf S. 213 bietet, ohne jedoch zu ahnen, daß er oder Doughty, den er zitiert, die rätselhafte biblische Stelle erklärt:

„Der fette Hedschr-Lehm" — heißt es da — „ist im Lande wohl bekannt. Viele haben dort Ackerbau zu treiben versucht, und eine Zeitlang schien es ihnen, so verkündeten mir die Araber, auch recht wohl zu gehen, aber gerade immer zur Erntezeit mußte jemand von ihnen sterben." — Man vergleiche hier Mannhardts „Baumkultus" und „Mythologische Forschungen". — „Daß er (der Boden) Tod bringt, wird seitens der Araber den Erddämonen (Ahl el arḍ, d. h. Erdleute) zugeschrieben. Daher pflegen die landbauenden Familienväter hier das neugepflügte Land mit dem Blut eines Friedensopfers zu besprengen."

Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Ahl el ard nichts anderes sind als die Adone ha Sadeh des Buches Hiob, mit denen der Fromme „im Bunde" steht, auch wenn er kein Opferblut zu deren Sühne darbringt, wie die Felahin es heute tun. Und wir haben geradezu an die bockgestaltigen Feldgeister, die seirim des Leviticus XVII, 5—7, zu denken, die noch heute in der Arabischen Wüste als Dschinn fortleben. Ursprünglich galt wohl der Wüstendämon Azaz-el „der bockgestaltige Gott" als der unheilbringende Heerführer dieser Feldgeister, wie Ibn Ezra zu Leviticus XVI, 8 richtig gesehen. Indem man den Sühnbock in die Felsenschlucht, worin der Dämon hauste (siehe Enoch X, 4—5 und vgl. Charles Notes nach Geiger Zeitschrift 1864, 196—204), hinabstieß, wandte man das Unheil oder die Krankheiten, die aus der Wüste kamen, vom Volke ab; vgl. Leviticus XIV, 7, wo der Aussatz durch den Vogel in die Wüste hinausgeschickt wird ganz wie im assyrisch-babylonischen Ritual.

II Seltsamer Brauch bei der Wiedergenesung

Der Talmud Berakot 58b und demgemäß auch das Synagogenritual enthält die sonderbare Vorschrift: Wenn man einen

Freund nach zwölf Monate langer Abwesenheit wiedersieht, so spricht man das Dankgebet: „Gelobt seist du, o Herr, König der Welt, der du die Toten wieder belebst.“ Nirgendwo aber wird ein Grund für diese Vorschrift oder diesen Brauch gegeben. Dem Brauche liegt offenbar eine Vorstellung zugrunde, in die man sich späterhin nicht mehr hineinzudenken vermochte. Folgende Zusammenstellung bei Liebrecht „Zur Volkskunde“ S. 397 war es, die mir zuerst darauf Licht zu werfen schien: „Jemand, der von einer großen Reise heimwärts kehrt und für tot gesagt wird (wie es mir zufällig selber erging, als ich von Schiraz nach Teheran zurückkehrte, nachdem man meinen Tod ausgesprengt hatte) — schreibt Brugsch „Aus dem Orient“ II, 110 —, darf beileibe nicht durch die Haustür den Weg in das Innere der Wohnung nehmen, sondern muß über das Dach klettern.“ Dasselbe mußte der für tot gehaltene Heimkehrende nach Plutarch Quaestiones Romanae 5 tun, und zwar vergleicht Plinius damit den griechischen Brauch, daß der für tot Gehaltene so lange für unrein gehalten werde, bis er eine symbolische Wiedergeburt durchgemacht hatte. Dies nun geschieht, wie Liebrecht in seinem Werk Gervasius von Tilburys Otia Imperialia 1856 S. 170 an vielen Bräuchen bei der Wiedergenesung von einer Krankheit nachweist, durch eine dem Mutterschoß ähnliche runde Dachöffnung. In Indien läßt sich der die symbolische Wiedergeburt Suchende in eine die große Erdmutter darstellende goldene Kuh einschließen und durch die Geburtsteile derselben wieder herausziehen.

Aber erst aus Curtiß' Ursemitischer Religion S. 200 ward mir der jüdische Brauch recht klar. „Wenn ein Pilger von Jerusalem oder von Mekka oder etwa ein Soldat oder Gefangener nach langer Abwesenheit heimkehrt — heißt es — da opfert man ein Schaf oder eine Ziege für den Heimkehrenden. Ehe er in die Haustür eintritt, stellt er sich mit gespreizten Beinen hin, so daß das Opfertier dazwischen liegen kann. Dann legt man es auf die linke Seite, der Moslem richtet ihm den Kopf nach Süden, beziehungsweise nach Mekka;

der Christ dagegen nach Osten, beziehungsweise nach Jerusalem, und man durchschneidet ihm die Kehle entweder unmittelbar vor oder auf der Schwelle. Wenn der Heimkehrende ein Christ ist, wird hierauf seine Stirn übers Kreuz mit etwas Blut bestrichen. Dann schreitet er über Opfer und Blut hinweg in das Haus hinein und bringt darauf die Kleidungsstücke, die er tragen soll, in die Kirche, wo sie der Priester segnet."

Alledem liegt offenbar der Gedanke einer Neugeburt oder, was dasselbe ist, einer Lebenserneuerung zugrunde. Statt des Löseopfers, Phedu, hebräisch Pidion genannt, das man für Schwerkranke bringt, und mit dessen Blut man dem Genesenen die Stirn bestreicht — siehe Curtiß S. 221 —, spricht eben der Jude seinen Dank für die „Wiederbelebung des Toten" aus.

Und dies letztere führt mich zur Besprechung einer wiederum nicht recht verstandenen biblischen Stelle mit Bezug auf

III Blutbestreichung und die Phylakterien

Das einundzwanzigste Kapitel des Curtißschen Werkes ist ganz und gar der vom Verfasser überall beobachteten Bestreichung der Stirn, zuweilen auch der Handflächen dessen, für den ein Opfer dargebracht wird, der Türe oder der Türpfosten und der Besprengung der Tiere oder der Herden mit dem Opferblut gewidmet. Das Blut dient dem bestrichenen Gegenstand, dem Kind, dem Kranken, dem Hause oder der Herde zum Schutzmittel, zum „Segen" und zum „Glück" oder zur Heilung. „Das geschlachtete Lamm ist die Erlösung des Hauses — phedu el bet —, und das in Tav- oder Kreuzgestalt = T an der Tür angebrachte Blutzeichen schützt das Haus oder Zelt und dessen Bewohner vor Tod und Unglück. Jedes neue Haus muß durch ein Tieropfer losgekauft werden, damit die Menschenleben behütet werden (S. 228). Das Opferblut, das man beim Einzug in ein neues Haus vor Gott — oder dem Heiligen — hervorbrechen läßt, ist ein Lösegeld für die ganze Familie und hält Unglück und Dschinnen ab (229)". Dieselben

Beobachtungen hat auch Clay Trumbull in seinen beiden Werken „Blood Covenant“ und „Threshold Covenant“ genugsam verzeichnet und in letzterem besonders den Ritus des Passahopfers als Weih- und Schutzritus für das Haus zu jeglichem Frühjahr eingehend beleuchtet. Was Trumbull hier vom Türschwellenopfer- oder Blutbund behauptet, das wird durch Curtiß hundertfach von neuem bestätigt. Keine Frage also, daß das vom Passahlamm genommene und an die beiden Türpfosten und die Türschwelle hingestrichene Blut, das die Häuser gegen die Plage, „den Verderber“, schützen sollte, in der ursemitischen Religionsanschauung seinen Ursprung hat, was auch allgemein von den Bibelexegeten zu Exodus 12, 7. 13 u. 23 seit lange erkannt worden ist.

Von keinem der Forscher aber ist bis jetzt das im Exodus 13, 9 u. 16 an das Passahopfer geknüpfte „Zeichen“ für Stirn und Hand verstanden worden. Sowohl Wetzstein „Reisen im Orient“ I, 237 wie Trumbull „Blood Covenant“ S. 232, Stanley „Eastern Church“ I, 561 und viele andere teilen die interessante Beobachtung mit, daß die Samaritaner bei ihrem jährlichen Passahopfer auf dem Berge Gerizim das hervorbrechende Blut der geschlachteten Lämmer in einer Schüssel auffangen und mit demselben sowohl die Zelte — letzteres geschah vor Wetzsteins Augen nicht, wohl aber in Gegenwart Trumbulls! — als auch „die Stirn bis zur Nasenspitze“ jedem Knaben bestreichen. Es unterliegt keinem Zweifel, daß von dieser Blutbestreichung ursprünglich Exodus 13, 9 gesagt war: „Und das [Blut] sei dir zum Zeichen an deiner Hand und zum Merkmal — oder Vers 16 „zum Aetzmal“ = Totaphoth — zwischen deinen Augen.“ Der ganze vielfach vom Deuteronomisten interpolierte Abschnitt handelt von dem am Neumond — Hodesch — des Knospen- oder Frühlingsmonats gefeierten Hirtenfrühlingsfest, bei dem die Erstgeburt des Viehes und der Menschen Gott geweiht wurde und die ganze Passahfeier an die Tötung der Erstgeborenen der Ägypter als Veranlassung zum Auszug des Volkes anknüpfte. Vergleiche

Exodus 4, 22—23 mit 13, 1—2; 11—16. Daran hält sich noch der Deuteronomiker (Deuteron. 16, 1) mit seiner Reform, indem er vom Frühlingsneumond und den Schaf- und Rinderopfern, also noch den Erstlingen, als Passahopferfest redet. Ursprünglich also hat man zur Passah- oder Hirtenfrühlingsfeier die Erstgeborenen der Herde an der Türschwelle der Zelte geschlachtet und mit deren Blute die Häuser und die — durch das Blut der Opfer ausgelösten — Knaben (vielleicht auch die Herden) bestrichen. Das Blutzeichen diente dann zum Schutz der Familienhäuser und der Knaben. Erst der Deuteronomiker entzieht dem Privatleben die Wirkung und den Gebrauch des schützenden Opferbluts und Blutzeichens und sucht für die Schutzzeichen am Hause und an den Personen einen Ersatz. Statt des Blutzeichens †, das als Tav des Lebens dem zu Beschützenden auf die Stirne gestrichen wurde — vgl. Ezechiel 9, 4—6 mit 16, 6, wo das Blutmal Leben bedeuten soll! — soll das Wort der Lehre als Schutzzeichen für Hand und Stirn, wie für das Haus dienen (Deuteronomium 6, 8—9; 11, 18. 20).

Über den Ursprung der hier und an den angeführten Exodusstellen befohlenen Denkzettel oder Phylakterien haben Nowack und Benzinger in ihrer Hebräischen Archäologie wenig Befriedigendes. Beginnen wir mit dem an den Haustüren angebrachten Schutzzeichen, so finden wir in Jesaias 57, 8 die Hindeutung auf eine phallische „Hand“ (statt Zikronek scheint ursprünglich Zikrutech gestanden zu haben). Für die Hand und die Stirn waren Tätowierungen oder Einätzungen des Idols als Schutzmittel gebräuchlich, wie aus Leviticus 19, 28 zu entnehmen, auch ist Jesaia 49, 16 zu vergleichen. Nun erfahren wir aus Trumbull, Blood Covenant 7 ff., daß man bei den Syrern und Arabern noch heute Tropfen des Bundesbluts, in ledernen Kapseln aufbewahrt und an den Leib gebunden, als Amulette mit sich herumträgt. Hier sind also die Übergänge zu den Phylakterien = Tefillin (ein Wort, das nichts mit Tefillah = Gebet zu tun hat, sondern „Umwickeltes“ oder „Umwickelung“

[von palal] bedeutet) und den Türpfostenzeichen = Mezuzzoht der späteren „Frommen“ gegeben.

Daß beide aus Amuletten für Leib und Haus zu religiösen Formen sich entwickelt haben, erhellt sogar aus der rabbinischen Literatur, wo sie mit den Amuletten Kĕmeoth zusammen genannt werden. Mischnah Schabbat 6, 2, Kelim 23, 1, Tosefta Demai 2, 17. Schechters Abot d. R. Nathan, S. 165, Targum zum Hohenlied 8, 3 und Jerusalemischer Talmud zu Peah I 1; dazu vgl. die christlich-heidnischen Amulette bei Kaiser, Canon des Jacob von Edessa, 130—132.

Zum Schlusse sei noch auf die von Curtiß vorgefundenen Spuren des alten Baal- und Astarte-Kultes in Syrien hingewiesen. Man schwört dort noch heute beim Phallus des Allah, S. 118. Kinderlose Frauen werden noch heute vom Schutzheiligen, der im Fluß wohnend gedacht ist und zur Zeit der Dämmerung, wenn alle Gewässer deker (= zakar = befruchtend) sind, herbeikommt, schwanger! (S. 113. 122ff., vgl. Vorwort S. XXIIf. u. S. 95.) Der Wassergeist des alten Heidentums ward im Neuen Testament, Johannesevangelium 5, 2, zum Engel, während die heutigen Mariaquellen Palästinas mit ihrer vermeintlichen Heilwunderkraft in der rabbinischen Literatur als Miriamquellen gelten und dem wandernden Wunderquell Miriams, der Schwester Moses, zugeschrieben werden (Leviticus Rabba 22).

Sonderbar ist, daß man sich im Jubiläenbuch 15, 27 die Engel des Antlitzes und des Dienstes noch geschlechtlich vorstellte und die Beschneidung als Engelstypus kennzeichnete, was noch in Abot di Rabbi Nathan nach einer Vatikanhandschrift ed. Schechter S. 153 nachklingt.

Daß die heißen Quellen vom Feuer Gehennas geheizt werden (Schabbat 39a und Enoch 47, 6—8), ist noch heute syrischer Volksglaube: „Ein Dschinn unter der Erde erhält das Feuer, wodurch das Wasser erhitzt wird“ (Curtiß S. 230).

[Korrekturnote: S. den Nachtrag unten S. 153.]

ΣΦΑΓΙΑ

Von **P. Stengel** in Berlin

Eine kürzlich erschienene Marburger Dissertation, *Sacrificia Graecorum in bellis militaria* betitelt, veranlaßt mich zu einigen Bemerkungen, die in den Rahmen einer Rezension nicht passen würden; sie beziehen sich sämtlich auf die Appendix, die der Verfasser, Th. Szymanski, seiner fleißigen und übersichtlichen Stoffsammlung (S. 72ff.) angehängt hat, und zwar handelt es sich hauptsächlich um zwei Stellen aus Plutarchs Vitae: Ages. 6 und Aristid. 18.

Vorausschicken muß ich, daß *σφάγια* durchaus nicht eine einzige Art von Opfern bedeutet, und wer alle Schilderungen, wo die Tiere als *σφάγια* oder das Schlachten mit *σφαγιάζεσθαι* bezeichnet wird, zusammenwirft, muß notwendig in die Irre gehen. *σφάγια* heißen die Opfer für chthonische Gottheiten[1], Heroen[2], Tote[3], ferner Sühn- und Reinigungsopfer[4] und Eidopfer[5], kurz alle, wo es lediglich auf das Blut des Tieres ankommt, die man *ἐντέμνει*, d. h. schächtet, damit von dem Blut nichts im Körper zurückbleibt und verloren gehe. Daneben gibt es eine besondere Art *σφάγια*, die man in Augenblicken großer Gefahr vollzieht. Bei ihnen allein findet Zeichenbeobachtung statt, nur hier ist der *μάντις* unerläßlich, und nur hier scheinen die Spenden zu fehlen. Da dem Gotte nichts zum Genusse angeboten wird, höchstens böse Dämonen beschwichtigt werden sollen, wüßte man auch nicht, was sie für einen Zweck haben sollten. Weder Arr. Anab. VI 19, 5 noch

[1] Aisch. *Eum.* 1006. Xen. *Anab.* V 5, 4. [2] Plut. *Sol.* 9.
[3] Eur. *El.* 515, *Hel.* 1564. Aristoph. *Av.* 1559.
[4] Athen. XIV 626F. Polyb. IV 21, 9. Plut. *Quaest. rom.* 68.
[5] Eur. *Hiket.* 1196. Antiph. 130, 12. Plut. *Pyrrh.* 6.

I 11, 6 (vgl. Sz. S. 78f.) handelt es sich um solche Opfer; es droht keine unmittelbare Gefahr, und der Opfernde steht vor keiner Entscheidung, die nach dem Ausfall der *σφάγια* getroffen werden soll. Alexander befragt überhaupt keine Zeichen, es sind Darbringungen an einen bestimmten Gott, dessen Gunst er durch die reichen Gaben gewinnen will, selbst die goldenen Gefäße, aus denen gespendet wurde, werden dem Poseidon als *χαριστήρια* in die Fluten geworfen. Herodot VII 167 aber schildert ein spezifisch karthagisches Opfer, das sich außer anderem von den griechischen dadurch unterscheidet, daß Hamilkar *σώματα ὅλα καταγίζει*, während die Griechen die *σφάγια* zerstückelten. Die Stellen können also ebensowenig beweisen wie Max. Tyr. XIV 2 *ἐντεμὼν σφάγια χεάμενος χοὰς ἀνεκαλεῖτο ψυχήν*.

Plut. Ages. 6 hat Agesilaos die Kontingente des Heeres, das er nach Asien führen will, nach Geraistos beordert. Während sie sich versammeln, fährt er selbst mit seinen Freunden nach Aulis und hat dort nachts einen Traum; der Erscheinende sagt ihm, er führe dieselben Völker von der gleichen Stelle gegen denselben Feind wie einst Agamemnon, *εἰκός ἐστι καὶ θῦσαί σε τῇ θεῷ θυσίαν, ἣν ἐκεῖνος ἐνταῦθα θύσας ἐξέπλευσεν*. Er aber verabscheut ein Menschenopfer *καὶ καταστέψας ἔλαφον ἐκέλευσεν κατάρξασθαι τὸν ἑαυτοῦ μάντιν ... ἀκούσαντες οὖν οἱ βοιωτάρχαι ... ἔπεμψαν ὑπηρέτας ἀπαγορεύοντες τῷ Ἀγησιλάῳ μὴ θύειν παρὰ τοὺς νόμους καὶ τὰ πάτρια Βοιωτῶν. οἱ δὲ καὶ ταῦτα ἀπήγγειλαν καὶ τὰ μηρία διέρριψαν ἀπὸ τοῦ βωμοῦ*. Agesilaos aber fährt fort *γεγονὼς δύσελπις διὰ τὸν οἰωνόν*, er fürchtet, er werde den Feldzug nicht glücklich zu Ende führen. Die Erzählung von dem gestörten Opfer liegt uns noch zweimal vor, bei Xen. Hell. III 3, 3 und Paus. III 9, 3. Xenophons Bericht lautet: Nachdem Agesilaos die vorschriftsmäßigen Opfer und vor dem Überschreiten der Grenze die *διαβατήρια* vollzogen hatte, schickte er Boten an die Bundesgenossen, wohin eine jede Stadt ihr Kontingent senden solle, *αὐτὸς δὲ ἐβουλήθη ἐλθὼν θῦσαι ἐν Αὐλίδι, ἔνθαπερ*

ὁ Ἀγαμέμνων, ὅτ' εἰς Τροίαν ἔπλει, ἐθύετο. ὡς δὲ ἐκεῖ ἐγένετο, πυθόμενοι οἱ βοιώταρχοι, ὅτι θύοι, πέμψαντες ἱππέας τοῦ τε λοιποῦ εἶπον μὴ θύειν καὶ οἷς ἐνέτυχον ἱεροῖς τεθυμένοις διέρριψαν ἀπὸ τοῦ βωμοῦ. Agesilaos ruft zürnend die Götter zu Zeugen an und fährt nach Geraistos, wo er das Heer zusammenzieht und nach Ephesos übersetzt. Pausanias III 9, 3 erzählt: Ἀγησίλαος δὲ ὡς αὐτῷ . . . τὸ στράτευμα ἤθροιστο καὶ ἅμα αἱ νῆες εὐτρεπεῖς ἦσαν, ἀφίκετο εἰς Αὐλίδα τῇ Ἀρτέμιδι θύσων, wie Agamemnon es getan . . . θύοντος δὲ αὐτοῦ Θηβαῖοι σὺν ὅπλοις ἐπελθόντες τῶν τε ἱερείων καιόμενα ἤδη τὰ μηρία ἀπορρίπτουσιν ἀπὸ τοῦ βωμοῦ καὶ αὐτὸν ἐξελαύνουσιν ἐκ τοῦ ἱεροῦ. Ἀγησίλαον δὲ ἐλύπει μὲν ἡ θυσία μὴ τελεσθεῖσα, διέβαινε δὲ ὅμως ἐς τὴν Ἀσίαν. Xenophon ist ein Zeitgenosse des Agesilaos, lebhaft interessiert für den Feldzug, ein nüchterner Mann, zuverlässig vornehmlich auch in den Dingen, auf die es hier ankommt, in der Beschreibung von Opfern. Agesilaos θύει, bringt also ein gewöhnliches Speiseopfer, von dem er der Göttin auf ihrem Altar die üblichen Stücke verbrennt (vgl. Hell. III 5, 5). Was für ein Tier er geopfert hat, sagt Xenophon nicht, man hat wohl an das gewöhnlichste ἱερεῖον (vgl. Dittenberger Syll.² 629, 14), ein Schaf, zu denken. Auch bei Pausanias finden wir die Ausdrücke θύειν und ἱερεῖα (nicht σφαγιάζεσθαι und σφάγιον, und er wendet die Termini sehr genau an) und die ins Altarfeuer gelegten μηρία; also auch ein gewöhnliches Speiseopfer. Auf die Zahl der Tiere kommt es nicht an, auch nach Xenophons Schilderung könnte man an mehrere denken. Ganz anders bei Plutarch. Agesilaos fährt nach Aulis; warum, wird nicht gesagt, aber man muß doch annehmen, um zu opfern. Dort hat er nachts den Traum, der, wie nicht anders zu verstehen ist und wie er selber versteht (vgl. Plut. Pelop. 21), die Opferung einer Jungfrau fordert. Er ist sogleich entschlossen, ein Ersatzopfer darzubringen, eine Hinde, wie sie Artemis einst für Iphigenie untergeschoben haben sollte, also ein σφάγιον (vgl. Pelop. 21). Das Tier ist auch sofort zur Hand Nun aber die Ausführung:

τὰ μηρία διέρριψαν ἀπὸ τοῦ βωμοῦ. Von Tieren, die für Menschenopfer substituiert sind, werden nicht nur die μηρία, sie werden ganz und gar verbrannt, freilich nicht auf Altären, am wenigsten auf dem auch zu andern Opfern benutzten Altar eines Heiligtums. Aber das Herunterwerfen der der Gottheit geweihten Stücke war einmal Tatsache, und wer romanhaft ausgeschmückte Legenden damit vereinigen wollte, mußte eben in die Brüche geraten. Das Tier wird bekränzt. Soviel wir wissen, geschah das nur bei festlichen Speiseopfern. Aber die Dichter erzählten, daß Jungfrauen, die sich fürs Vaterland opferten, bekränzt zum Tode gingen[1]; gesehen hatte das niemand, höchstens auf Gemälden, und die φαρμακοί, die an den Thargelien zur Sühne hinausgeführt wurden, trugen nur die kathartisch wirkenden Feigenschnüre um den Hals.[2] Und was soll der μάντις? Menschenopfer und die an ihrer Statt dargebrachten Tiere werden grausamen oder zürnenden Gottheiten hingegeben, um sie zu versöhnen, eine Zeichenbeobachtung hat da keinen Sinn, — aber Iphigenie war von Kalchas geopfert worden, und so durfte auch hier der Seher nicht fehlen. Zweifellos richtig ist der Grund, den der Boioter Plutarch für die Verhinderung des Opfers durch die Behörde angibt: Ἀγησίλαος ἐκέλευσε κατάρξασθαι τὸν ἑαυτοῦ μάντιν, οὐχ ὥσπερ εἰώθει τοῦτο ποιεῖν ὁ ὑπὸ τῶν Βοιωτῶν τεταγμένος. Das war in der Tat eine beleidigende Eigenmächtigkeit des Lakedaimoniers und gegen Herkommen und Recht, denn der Fremde durfte ohne Erlaubnis und ohne die Mitwirkung eines dazu bestellten Bürgers in einem Heiligtum eines anderen Landes

[1] Eur. *Iph. Aul.* 1567, *Heraklid.* 528. Anton. Lib. VIII 4.

[2] Sollte Plut. *Pelop.* 22 die von den meisten Codices gegebene Lesart καταστέψαντες richtig sein, und nicht καταστρέψαντες, wie der *Palatinus* hat (vgl. *Herm.* XXV 322), so wäre die Stelle nicht anders zu beurteilen. Aber man fragt sich, wie kommt καταστρέψαντες in die Handschrift (die übrigens öfters die beste Lesart hat)? Nach einem Schreibfehler sieht das nicht aus, aber daß ein Späterer für das ihm in seiner Bedeutung gewiß schon dunkle Wort das geläufige καταστέψαντες schrieb, wäre plausibel.

nicht opfern, das *κατάρχεσθαι* mußte zuerst dieser vornehmen (vgl. Dittenberger Ind. lect. Hal. 1889/90, Stengel Herm. XLIII 456ff.). Ich habe diese einzig mögliche Lesart des Matritensis sogleich in den Text gesetzt, unsere Ausgaben haben sämtlich mit den anderen Codices *ἀπάρξασθαι*. *ἀπάρχεσθαι* bedeutet das Abschneiden und Darbringen der Weihegaben, der *ἀπαρχαί*[1], es kann also erst geschehen, nachdem das Tier geschlachtet ist, und diese Handlung vollzieht niemals ein Seher, sondern der, welcher das Opfer darbringt, der Besitzer des Tieres. Das *κατάρχεσθαι*[2], d. h. das Besprengen des Tieres mit Wasser und das Streuen der *οὐλαί*, nehmen alle Anwesenden vor, der Darbringende nur, wie natürlich, an erster Stelle (Od. *γ* 446), und das ist es, was im fremden Lande der Einheimische tun muß.[3] Darüber hatte sich Agesilaos hinweggesetzt und gehandelt, als sei er Herr von Aulis.[4]

Plut. Arist. 18 schildert das Opfer des Pausanias vor der Schlacht bei Plataiai. Wie wir dort Xenophon gegenüberstellen konnten, so hier Herodot. Bei ihm heißt es IX 61f.: *Λακεδαιμόνιοι καὶ Τεγεῆται . . . ἐσφαγιάζοντο ὡς συμβαλέοντες Μαρδονίῳ . . . καὶ οὐ γάρ σφι ἐγένετο τὰ σφάγια χρηστά, ἔπιπτον δὲ αὐτῶν ἐν τούτῳ τῷ χρόνῳ πολλοί, καὶ πολλῷ πλεῦνες ἐτρωματίζοντο . . . ὥστε πιεζομένων τῶν Σπαρτιητέων καὶ τῶν σφαγίων οὐ γενομένων ἀποβλέψαντα τὸν Παυσανίην πρὸς τὸ Ἥραιον τὸ Πλαταιέων ἐπικαλέσασθαι τὴν θεόν . . . καὶ αὐτίκα μετὰ τὴν εὐχὴν τὴν Παυσανίεω ἐγένετο θυομένοισι τὰ σφάγια χρηστά.* Eine kritische Situation; vor dem günstigen Ausfall der *σφάγια* wagt man nicht anzugreifen, ja man darf sich trotz der Verluste der Feinde nicht einmal erwehren[5]; weit dramatischer aber noch ist die Schilderung bei Plutarch. Er bewundert die Disziplin der ruhig Abwartenden und erwähnt

[1] Od. *ξ* 428f. Herod IV 61, III 24. Xen. *Cyrup.* VII 1. 1.
[2] Vgl. Plut. *Them.* 13.
[3] Genau also *προκατάρχεσθαι*, wie Thuk. I 25.
[4] Vgl. meine *Griech. Kultusaltt.*[2] 106, 19.
[5] Vgl. Xen. *Hell.* IV 6, 10.

sogar eine Erzählung, nach der Pausanias und die anderen beim Opfer Anwesenden die angreifenden Feinde mit Stöcken und Peitschen zurückgetrieben hätten; er läßt den Seher hastig eine ganze Menge von Tieren schlachten (*ἄλλα τοῦ μάντεως ἐπ' ἄλλοις ἱερεῖα καταβάλλοντος*), er weiß auch, was der Führer der Göttin in angstvollem Gebet zurief. Danach fährt er fort *ταῦτα τοῦ Παυσανίου θεοκλυτοῦντος ἅμα ταῖς εὐχαῖς ἐφάνη τὰ ἱερά, καὶ νίκην ὁ μάντις ἔφραξε*. Auf diese Stelle vornehmlich gründet Szymanski (S. 87) seine Ansicht, daß auch bei den *σφάγια* Eingeweideschau stattfand, denn die römischen Opfer bei der Lustratio des Heeres Plut. Crass. 19 und Caes. 43 (an welcher Stelle übrigens einfach *ἱερεῖα θύειν* steht) kommen nicht als Analoga in Betracht. Er erklärt *ἱερά* seltsamerweise als *exta*, wie bei Eur. El. 826 und Herod. VII 167[1], es heißt natürlich „Zeichen", d. i. günstige Zeichen. Denn *ἱερὰ γίγνεται* oder *ἱερὰ γίγνεται καλά* wird synonym gebraucht, und mit *σφάγια* ist es nicht anders.[2] Was sind das nun aber für *σημεῖα*, die da betrachtet werden? Nach Sz. S. 88f. schließt die Lage, wie sie Plutarch an unserer Stelle schildert, sogar das Verbrennen der Tiere oder der Eingeweide aus, während die einzige Stelle, die uns die Zeichenbeobachtung bei Vollziehung der *σφάγια* beschreibt, Eur. Phoin. 1255ff., nach seiner Meinung (S. 83ff.) nur *φλογωπὰ σήματα* nennt. Plutarch übertreibt eben die Spannung der Situation, wie der Vergleich mit Herodot zeigt, und aus Euripides nur der Flamme entnommene Zeichen herauszuinterpretieren, geht ebenfalls nicht an, denn die Scholiasten mit der Bemerkung abzutun, daß sie auch Falsches bringen (S. 84), ist unmöglich, das Zitat aus Soph. *Μάντεις· τὰς μαλλοδέτας κύστεις* beweist, daß sie recht haben.[3]

[1] Statt der letzten Stelle hätte er besser andere, wie Xen. *Anab.* II 1, 9; *Hell.* III 4, 15; Plut. *Ages.* 9 angeführt.

[2] Herod. IX 61, III 112. Aisch. *Sept.* 379. Xen. *Anab.* IV 3, 19 u. a. m. Auch *φαίνεσθαι* steht öfters dabei, z. B. Arr. *Anab.* III 1, 5. Xen. *Cyrup.* VI 4, 12.

[3] Selbst wenn sich *ἐναντίαν* auf die Beeinträchtigung der Feuerentwickelung durch die Feuchtigkeit beziehen sollte, wie ich *Herm.*

Wir bleiben also leider nach wie vor auf die Euripidesstelle angewiesen, die uns bestätigt, daß bei den σφάγια noch andere Zeichen beobachtet wurden als bei den ἱερά[1], was ja übrigens selbstverständlich ist, da die Beobachtung beider nebeneinander sonst nicht zu erklären wäre. Da aber, wo wir beide zusammen finden, sind die σφάγια nicht einfache Sühnopfer (vgl. Sz. S. 53), sondern man schließt aus ihrem Ausfall ganz besonders auf Gelingen oder Mißlingen des Unternehmens, und macht, wenn es noch angeht, dieses selbst von dem Befund der Zeichen abhängig. Nur wo keine augenblickliche Gefahr droht, genügen auch zu solcher Entscheidung die ἱερά, die man dann aber nicht θύει, sondern θύεται, ein Unterschied im Sprachgebrauch, der Sz. leider entgangen zu sein scheint (s. Herm. XXXI 638f.).

XXXI 479 annahm, so ist damit das durch das Sophokleszitat beglaubigte Zeugnis, man habe das Bersten der die Flüssigkeit enthaltenden Harnblase beobachtet, nicht widerlegt. Sonderbar aber ist die Erklärung des αὐτούς in dem Scholion, das nach Sz. S. 85 mehrere μάντεις voraussetzen würde. Es steht ja deutlich den ἐχθροί und ἐναντίοι gegenüber und bedeutet natürlich den μάντις und die Seinigen.

[1] Sz. S. 89 kommt zu dem umgekehrten Ergebnis.

Zur Geschichte der Chadhirlegende

Von **Israel Friedlaender** in New-York

Die Frage nach Ursprung und Wesen der Chadhirlegende[1], die die Gelehrten so häufig beschäftigt hat, hat verschiedene, zum Teil entgegengesetzte Lösungen gefunden. Während z. B. ein so hervorragender Forscher des Islam wie Sprenger die Gestalt Chadhirs für „eine unbiblische, ja unsemitische Persönlichkeit" erklärt[2], verficht ein so genauer Kenner des Judentums wie Josef Dérenbourg nachdrücklich die Ansicht, daß die Muhammedaner die Chadhirlegende gänzlich von den Juden entlehnt haben.[3] Ethé wiederum ist der Überzeugung, daß „diese mythische Person ganz der muhammedanischen Phantasie angehört"[4], während andere Gelehrte Chadhir mit anderen Sagen- und Kulturkreisen in Verbindung gebracht haben. Diese Lösungsversuche gingen fast sämtlich von der Voraussetzung aus, daß Chadhir sich mit einer bestimmten, aus einem bestimmten Vorstellungskreise entlehnten legendarischen Persönlichkeit deckt. Einen großen Fortschritt diesen Versuchen gegenüber bedeutet der im letzten Jahrgang dieser Zeitschrift, XII S. 234ff. veröffentlichte Aufsatz des durch frühzeitigen Tod der

---

[1] Wenn ich von einer Chadhirlegende oder Chadhirsage spreche, so ist dies cum grano salis zu nehmen, da es sich hierbei vorwiegend um literarische und gelehrte Tradition handelt. Die Sache verhält sich ähnlich, wie beim Alexanderroman, vgl. Nöldeke *Beiträge zum Alexanderroman* S. 10.

[2] *Das Leben und die Lehre des Muhammed* II 466.

[3] *Revue des Études Juives* II 292 Anm. 1: „Les Musulmans ont sans doute emprunté aux Juifs toutes leurs légendes relatives au Khidr." Dérenbourg spricht von der Eliaslegende.

[4] *Sitzungsberichte der philos.-philol. und hist. Klasse der Kgl. bayer. Akademie der Wissenschaften* 1871 S. 349.

Wissenschaft entrissenen Karl Vollers. In dieser Arbeit, in der Vollers zum ersten Male dem gewaltigen unter den Muhammedanern zirkulierenden Legendenstoff über Chadhir gerecht zu werden versucht, ist vor allem der Gesichtspunkt wichtig, daß die Chadhirgestalt sich nicht mit einer bestimmten Person der Sage deckt, sondern das Produkt eines weitgreifenden Synkretismus ist. Die Volksphantasie, die die Volkslegende schafft, ist keine Mathematik, die mit scharf abgegrenzten Einheiten operiert. Die Volksphantasie ist eben phantastisch. Sie verfährt eklektisch und rafft alles, dessen sie habhaft werden kann, zusammen, um es dem Charakterbild ihres Helden einzuverleiben. Die Frage: „Wer ist Chadhir?", die in dieser Form mehrfach gestellt wurde,[1] erhält somit eine veränderte und erweiterte Bedeutung. Sie ist keine einfache Frage mehr, auf die sich leicht im Singular antworten läßt, sondern ein kompliziertes Problem, das man etwa in dieser Weise formulieren kann: Welches sind die mannigfaltigen, oft heterogenen Bestandteile, aus denen sich das Chadhirbild der Sage zusammensetzt? Eine befriedigende und erschöpfende Lösung dieses Problems setzt eine ernste Berücksichtigung sämtlicher Kulturkreise voraus, mit denen der muhammedanische Volksgeist in Berührung gekommen ist — eine ungeheure Aufgabe, die die Kräfte eines Einzelnen übersteigt.

Seit einer Reihe von Jahren habe ich mich mit diesem faszinierenden Problem abgegeben und aus Druckwerken und Handschriften die muhammedanischen Legenden zusammenzutragen und den ihnen zugrundeliegenden Vorstellungen nachzuspüren versucht. Das Problem, das anfangs so einfach schien, nahm immer größere Dimensionen und immer kompliziertere Formen an und griff allmählich auf Gebiete hinüber, von denen ich mir zuerst nichts hatte träumen lassen. Aus Anlaß des Vollersschen Aufsatzes sei es mir gestattet, einige Resultate meiner Untersuchungen hier kurz zusammenzufassen und die

[1] Vgl. Lidzbarski in *Zeitschrift für Assyriologie* VII S. 104 ff. und Dyroff *ibidem* S. 319 ff.

Geschichte der Chadhirlegende, wie sie sich mir aus meinen Forschungen ergeben hat, flüchtig zu skizzieren.

Auf den Ursprung der Chadhirlegende deutet eine von den muhammedanischen Schriftstellern vielfach überlieferte Notiz hin, nach welcher Chadhir, der ein Wesir Dū'l-Qarnein's (des Zweigehörnten, d. h. Alexanders des Großen) war, dadurch ewiges Leben erlangte, daß er den Lebensquell entdeckte und, anstatt seines Meisters, von dessen Wasser trank.[1] Dieser Wink führt uns unmißverständlicherweise auf die berühmte Legende vom Lebensquell, die sich im griechischen Pseudo-Kallisthenes findet.[2] Alexander der Große will seinen Eroberungen die Krone aufsetzen und sich ewiges Leben erwerben. Er begibt sich nach dem Lande der Finsternis, in dem der Lebensquell verborgen liegt. Als einst Alexanders Koch, der in einigen Rezensionen Andreas genannt wird, um Speise für seinen Herrn zuzubereiten, einen gesalzenen Fisch in einer Quelle abspülte, wurde der Fisch lebendig und entschlüpfte seinen Händen. Der Koch, der sofort merkte, daß es der Lebensquell war, trank von dessen Wasser und wurde unsterblich. Als Alexander dies später erfuhr, wurde er von Wut ergriffen und beschloß den verräterischen Koch zu bestrafen. Da er ihn trotz mehrfacher Versuche nicht töten konnte — der Koch war ja inzwischen unsterblich geworden —, ließ er ihn, mit einem Mühlstein beladen, in der See versenken, in der er als Seedämon ein ewiges Dasein fristet.

Es ist klar, daß Chadhir, der als Prophet nicht gut ein Koch Alexanders sein konnte und daher passenderweise in dessen Wesir verwandelt wurde, ursprünglich mit dem Koch Andreas identisch ist, der, anstatt seines Meisters, aus dem Lebensquell trank und sich dadurch ewiges Leben erwarb.

Ein Reflex der Lebensquellsage findet sich, wie Nöldeke zuerst festgestellt hat[3], im Koran, Sure XVIII, 59—63. Die

[1] Ṭabarī *Annales* I 414 und viele andere.

[2] Ed. Carl Müller Buch II Kap. 29—41, im sogenannten Olympiasbrief.

[3] *Beiträge zum Alexanderroman* S. 32 Anm. 4.

Sage erscheint dort in sehr verstümmelter Gestalt, doch lassen sich noch die Grundzüge derselben deutlich erkennen. Infolge eines Mißverständnisses seitens Muhammeds oder seines Gewährsmannes wird Alexander mit Moses verwechselt[1], der in der Koranversion als die Hauptfigur erscheint. Es war daher natürlich, daß der an der genannten Stelle erwähnte Diener des Moses von den Kommentatoren für Josua erklärt wurde. Indessen liegt es auf der Hand, daß dieser Diener, dem im Koran ebenfalls der Fisch auf geheimnisvolle Weise entschlüpft, ursprünglich kein anderer als der Koch Andreas ist. Der Hadith hat noch vielfache Spuren dieses Zusammenhanges bewahrt, der in der auf eine arabische Vorlage zurückgehenden äthiopischen Alexanderversion[2] wie auch gelegentlich sonst in der arabischen Literatur deutlich ausgesprochen wird.

Der Name unseres Sagenhelden dürfte sich ebenfalls aus diesem Zusammenhange erklären. Al-Chadhir (oder al-Chidhr), „der Grüne", ist der Seedämon, in den Alexanders Koch verwandelt wurde.[3] Lange nachdem ich auf diese Erklärung gekommen war, fand ich dieselbe in etwas modifizierter Gestalt in der äthiopischen Alexanderversion ausgesprochen.[4] Doch wie man auch den Namen erklären mag, keinem Zweifel, nach meiner Ansicht, unterliegt es, daß es die Gestalt des Seedämons ist, die der allgemein verbreiteten, bis nach Indien hinreichenden muhammedanischen Vorstellung, nach welcher Chadhir mukallaf fī'l-baḥr, „Vorgesetzter der See" ist, und den unzähligen Legenden, die dieser Vorstellung Ausdruck geben, zugrunde liegt.

---

[1] Ebenda. [2] Vgl. unten Anm. 4.

[3] Auf den Zusammenhang mit Πλαῦχος komme ich in der unten angekündigten Abhandlung zurück.

[4] *The Life and Exploits of Alexander the Great*, ed. Budge, 1896, II S. 268: Als Chadhir, der hier deutlich die Rolle des Koches Andreas spielt, im Lebensquell gebadet hatte (ich zitiere die englische Übersetzung): „behold, all the flesh of his body had become bluish-green and his garments likewise became bluish-green and by reason of this he was called El-Khiḍr, that is to say, Green."

Indem man die Chadhirlegende mit Pseudo-Kallisthenes in Verbindung bringt, braucht man dabei nicht, wie Vollers meint[1], an direkte Entlehnung aus dem Griechischen zu denken, die in dieser frühen Zeit auffällig wäre. Man muß vielmehr an die Syrer, die mit der Lebensquellsage wie mit dem Pseudo-Kallisthenes überhaupt vertraut waren, als Vermittler denken. Muhammed, der für die asāṭīr al-awwalīn, „die Historien der Alten", mehr Interesse als Verständnis hatte, hat seinen syrischen Gewährsmann schlecht verstanden und noch schlechter wiedergegeben. Die nach Muhammed lebenden Traditionarier hatten jedoch in viel höherem Maße die Gelegenheit und Fähigkeit, diesen Legendenstoff kennen zu lernen. Ich kann diese Fragen hier lediglich andeuten. Dieselben finden eine eingehende Besprechung in meiner demnächst erscheinenden Abhandlung „Die Chadhirlegende und der Alexanderroman", in der ich die Entwickelung der Chadhirlegende im Zusammenhang mit der Lebensquellsage und dem Alexanderroman in den verschiedenen orientalischen Versionen im einzelnen verfolge und auch auf die Berührungen mit dem babylonischen Gilgameschepos und der griechischen Glaukossage eingehe.[2]

Auf den Zusammenhang der Chadhirlegende mit der jüdischen, genauer rabbinischen, Eliassage ist längst von verschiedenen Seiten hingewiesen worden.[3] Dieser Zusammenhang ist so frappant, daß es unbegreiflich erscheint, wie Lidzbarski, dem doch die rabbinische Legende zweifellos bekannt war, ihn mit einigen spöttischen Bemerkungen abweisen konnte.[4] Es ist

---

[1] S. 282.

[2] Über den Zusammenhang Chadhirs mit dem Alexanderroman referierte ich kurz auf dem Orientalistenkongreß in Kopenhagen im August 1908. Über die Beziehungen zum Gilgameschepos sagte ich einiges auf der Jahresversammlung der American Oriental Society in New-York, April 1909.

[3] So z. B. von Geiger *Was hat Muhammed aus dem Judentum aufgenommen* S. 191, Josef Dérenbourg oben S. 92 Anm. 3, Hirschfeld *Beiträge zur Erklärung des Qorans* S. 82 und viele andere.

[4] *Zeitschrift für Assyriologie* VII, 106.

dankenswert und zugleich charakteristisch, daß Vollers, obwohl ihm die jüdischen Eliassagen eingestandenermaßen aus zweiter Hand bekannt waren[1], diese Verwandtschaft wieder erkannte und energisch betonte. Nicht nur lassen sich die einzelnen Chadhiranekdoten aus genau entsprechenden Eliaslegenden ableiten, sondern die Grundvorstellung von Chadhir als einem allgegenwärtigen Ratgeber und Helfer in der Not ist ein genauer Abklatsch der rabbinischen Auffassung. Die muhammedanischen Gelehrten sind sich dieser Identität durchaus bewußt, wenn sie vielfach erklären, daß Chadhir Elias sei. Doch da einerseits das Charakterbild Chadhirs eine Reihe von Zügen aufweist, die einem anderen Vorstellungskreis angehören und da andererseits Elias schon vom Koran her den Muhammedanern als selbständiger Prophet bekannt war, so konnte die Identität der beiden Personen nicht aufrechterhalten werden, und ihr beiderseitiges Verhältnis wurde dadurch zum Ausdruck gebracht, daß Chadhir für einen Genossen des Elias oder für dessen Schüler Elisa erklärt wurde. Die in den muhammedanischen Ländern wohnenden Juden hingegen nahmen diese Identifikation als selbstverständlich hin, und zwar so sehr, daß diejenigen, die mit ihrem jüdischen Namen Elia hießen, sich mit ihrem bürgerlichen Namen Chadhir (genauer Chidhr) nannten.[2] Ja, der von der rabbinischen Tradition mit Elias identifizierte Pinehas wurde von den Juden für Chadhir erklärt.[3] Doch die Ursprünglichkeit der Identität von Chadhir und Elias zeigt sich bereits in der allgemein verbreiteten muhammedanischen Tradition, nach welcher Chadhir, dessen Name natürlich nur ein epitheton ornans ist und als solches aufgefaßt wurde, BLJā bnu Malkān hieß. Für die Konsonantengruppe BLJā wird von den späteren

[1] Der von Vollers S. 271 zitierte Artikel über Elias aus der *Jewish Encyclopedia* V, 122ff. ist nicht, wie er Anm. 1 irrtümlich angibt, von Emil G. Hirsch, sondern von Louis Ginzberg.

[2] Ich gehe auf diesen interessanten Punkt in dem unten angekündigten Artikel ausführlich ein.

[3] *Mas'ūdī, Kitāb at-tanbīh*, ed. de Goeje S. 200. Ich könnte noch eine Reihe weiterer Belege beibringen.

Theologen ausdrücklich die Aussprache Baljā vorgeschrieben. Indessen bieten Ṭabarī[1] und Ibn al-Athīr[2], mit unbedeutender Veränderung der diakritischen Punkte, die Variante JLJā, die offenbar nichts anderes als Ilijā (Elia) ist.[3] Diese Form des Namens ist ungemein bezeichnend. Während Muhammed die Eliaslegende, wie schon die koranische Form Iljās bezeugt, nicht von den Juden, sondern wahrscheinlich von den Syrern entlehnt hat[4], schöpften die nach Muhammed lebenden Überlieferer aus jüdischen Quellen.

Es ist hier nicht der Ort, auf die zahlreichen und ungemein interessanten Wechselbeziehungen zwischen der muhammedanischen Chadhirlegende und der rabbinischen Eliassage einzugehen. Ich behalte mir dies für eine andere Gelegenheit vor[5], bei der ich auch die anderen Gestalten der jüdischen Haggada in Betracht ziehen werde. Hier wollen wir lediglich auf die berühmte Erzählung im Koran Sure XVIII, 64—81, die die muhammedanischen Gelehrten einstimmig auf Chadhir beziehen und die ebenfalls der Widerhall einer jüdischen Eliassage ist, hinweisen. Die letztere wird zuerst von einer rabbinischen Autorität des 11. Jahrhunderts zitiert[6], doch dürfte

---

[1] *Annales* I 415, 2.

[2] *Chronicon* ed. Tornberg I 111.

[3] Die persische Version Ṭabarī's, übersetzt von Zotenberg, I 374, hat ausdrücklich „Élie fils de Melka (sic)". Damīrī, ḥajât al-ḥajawān (sub voce ḥūt Mūsa) hat in einer anderen Genealogie Ilija. In der Alexanderversion Codex British Museum Add. 7366 fol. 39a antwortet Chadhir auf die Frage: Was ist dein Name? ausdrücklich: Elia. Einige Handschriften von al-Kisā'ī's Qiṣaṣ al-anbijā im British Museum haben ausdrücklich „Iljās b. Malkān". Ibn Ḥaǧar (starb 852/1448), zu dessen Zeit die Aussprache Baljā längst feststand, bemerkt in seinem Kommentar zu Buchārī's Ṣaḥīḥ (Kairo 1883f. VI 309) ausdrücklich, daß er in einer Abschrift von Wahb b. Munabbih's Mubtada' die Lesart JLJā (mit zwei Punkten unter dem ersten Buchstaben) statt BLJā gefunden habe.

[4] Vgl. Sprenger *Leben und Lehre des Muhammed* II 335.

[5] In der mit Beginn des nächsten Jahres in Amerika erscheinenden *Jewish Quarterly Review*.

[6] Rabbi Nissim ben Jacob in seinem *Ḥibbūr yāfē* (ed. Warschau 1898) S. 9ff.

sie aus einem viel ältern Midrasch stammen. Was der Koran von Moses und dem ohne Namensnennung erwähnten Diener, „dem wir unsere Barmherzigkeit gegeben und unser Wissen gewährt haben“ (Vers 64), berichtet, wird in der jüdischen Version von Elias und Rabbi Josua ben Levi erzählt. Die Ursprünglichkeit der jüdischen Sage gibt sich nicht nur durch den ganzen Ton derselben kund, sondern wird auch dadurch nahegelegt, daß dieselbe sich vorzüglich in den Rahmen der rabbinischen Eliasvorstellung einfügt und daß Rabbi Josua ben Levi, ein palästinensischer Amora des 3. Jahrhunderts, auch sonst als intimer Genosse des Propheten figuriert.[1] Wir begreifen somit, warum die muhammedanischen Theologen, die die Identität Chadhirs mit Elias schon in dessen Namen ausdrücken, den im Koran rätselhaft auftauchenden Diener, der in der jüdischen Sage als Elias erscheint, mit solcher Einstimmigkeit auf Chadhir beziehen. Die im Koran unmittelbar vorher gehende Erzählung (Sure XVIII, 59—63), die, wie wir oben gesehen haben, aus einem völlig abweichenden Sagenkreise stammt, hat demnach, wie schon Fraenkel[2] und Dyroff[3] dargetan haben, mit dieser Legende nichts zu schaffen.[4] Nach dem Obigen jedoch wird man aber auch den Grund einsehen, warum diese heterogenen Erzählungen zusammengeschweißt und beide auf Chadhir bezogen wurden.

Vollständig unbeachtet sind bisher die christlichen Beziehungen der Chadhirlegende geblieben. Und doch kann man

[1] Gegen Israel Lévi *Revue des Études Juives* VIII, 71, der Entlehnung aus dem Koran annimmt. Nissim sagt in der Vorrede zu seinem Buche ausdrücklich, daß er dasselbe deswegen geschrieben habe, damit man nicht außerjüdische Werke zu lesen brauche. Ich werde die ferneren Gründe für meine Ansicht, die von den meisten jüdischen Gelehrten geteilt wird, anderwärts ausführlicher darlegen.

[2] *Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellschaft* XLV, 326.

[3] *Zeitschrift für Assyriologie* VII, 324.

[4] Dadurch allein ist die Unmöglichkeit der Gleichsetzung Chadhirs mit dem babylonischen Chasisatra (Lidzbarski *ibid.* VII, 109) hinlänglich erwiesen.

nicht nachdrücklich genug auf den Zusammenhang der Chadhirsage wie der muhammedanischen Haggada überhaupt mit der christlichen Überlieferung hinweisen. Vor allem muß man dabei an das orientalische, insbesondere südarabische und abessinische Christentum[1] und das in diesen Kreisen so maßgebende apokryphe und pseudepigraphe Schrifttum denken. Ein merkwürdiges und ungemein frappantes Beispiel dieser Beziehungen ist die Identifikation Chadhirs mit Malkisedek.

Die Gestalt Malkisedeks, der urplötzlich auftaucht, um dem siegreich heimkehrenden Abraham seinen Segen zu erteilen, und dann ebenso plötzlich vom Schauplatz verschwindet, hat sehr früh die religiöse Spekulation von Juden und Christen in Bewegung gesetzt. Das gänzliche Fehlen genealogischer Angaben wurde als Zeichen seines übermenschlichen Ursprungs und Wesens angesehen. Philo identifiziert ihn mit dem Logos[2], während er den vorchristlichen Häretikern als ewige Verkörperung des priesterlichen Ideals gilt[3], und so erscheint er auch im Hebräerbrief VII, 3 als *ἀπάτωρ ἀμήτωρ ἀγενεαλόγητος, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων.* Man weiß aus der Polemik der Kirchenväter, welch weite Verbreitung und Bedeutung dieser Malkisedekkultus in heterodoxen christlichen Kreisen gewann. Das ewige Leben Malkisedeks war ein stehender Glaubensartikel, und noch im 11. Jahrhundert macht der berühmte spanisch-arabische Theologe Ibn Ḥazm[4] die Juden

---

[1] Vgl. Goldziher in *Revue de l'histoire des religions* XLIII (1901) S. 24.

[2] Vgl. M. Friedländer *Der Antichrist in den vorchristlichen jüdischen Quellen*, Göttingen 1901, S. 88.

[3] Eine reichhaltige Zusammenstellung der Daten über Malkisedek findet man bei Epiphanius *Haeresis* LV. Siehe Joh. Henrici Heideggeri *Rūshē Abōth, sive de historia sacra patriarcharum* II (Amsterdam 1671) p. 38 ff. und Francisi Fabricii *Tractatus philologico-theologicus de sacerdotio Christi juxta ordinem Melchizedeci*, Leiden 1720 p. 40 ff. Derselbe, *Codex pseudoepigraphicus Veteris Testamenti*, Hamburg und Leipzig 1713, I 311 ff. II 72 ff.

[4] Vgl. mein Buch *The Heterodoxies of the Shiites according to Ibn Ḥazm* (Abdruck aus *Journal of American Oriental Society* Bd. 28 und 29) I 46; II 46.

seiner Zeit, die er höchstwahrscheinlich mit den Christen verwechselt, für dieses Dogma verantwortlich.

Während die einen die Abwesenheit genealogischer Angaben zum Untergrund ihrer religiösen Vorstellungen machten, bemühten sich die anderen, sei es, daß sie der übertriebenen Verehrung Malkisedeks entgegentreten wollten, sei es, daß sie eine so illustre Persönlichkeit nicht bei ihrer obskuren Abstammung belassen konnten, ihn mit anderen biblischen Persönlichkeiten in Verbindung zu bringen. Dieser Tendenz entspringt die weitverbreitete, auch den Kirchenvätern wohlbekannte rabbinische Tradition, nach welcher Malkisedek mit Sem identisch war.[1] Diese Tradition wurde von den orientalischen Christen mit der Modifikation akzeptiert, daß Malkisedek ein Nachkomme Sems war. Verschiedene genealogische Ketten wurden zu diesem Zwecke hergestellt. Nach der einen war er direkt ein Sohn Sems.[2] Nach einer anderen war er ein Sohn Arfachschad's, also ein Enkel Sems.[3] Nach einer anderen weitverbreiteten christlichen Überlieferung, die gegen den Massoratext und in Übereinstimmung mit der Septuaginta nach Arfachschad Keinan einfügt[4],

---

[1] Vgl. B. Beer *Leben Abrahams* (Leipzig 1859), S. 142f., der das gesamte rabbinische Material und teilweise auch die Daten der Kirchenväter zusammenstellt. Siehe auch L. Ginzberg *Die Haggada bei den Kirchenvätern* (Berlin 1900), S. 103ff. Nach Epiphanius stammte diese Identifikation von den Samaritanern, während die Juden Malkisedek für den Sohn einer Hure erklärt haben sollen. Beer *ib.* S. 144 und Ginzberg *ib.* S. 105 glauben, daß Epiphanius einfach eine Verwechslung beging. Es ist jedoch viel wahrscheinlicher, daß die Samaritaner, die anscheinend die Urheber der von Epiphanius (und anderen) zitierten Ansicht waren, nach welcher Salem im Gebiete Sichems lag, — während die rabbinische Tradition es gewöhnlich mit Jerusalem identifizierte —, Wert darauf legten, Malkisedek, „den König von Salem", mit dem frommen Sem zu identifizieren. Die andere von Epiphanius zitierte Ansicht der Juden ist wohl eine in polemischer Stimmung getane Äußerung.

[2] Im *äthiopischen Buch von Adam und Eva,* englisch übersetzt von Malan, London 1882, S. 149. 160. Abulfarağ (Barhebraeus) *Ta'riḫ muḫtaṣar ad-duwal* ed. Ṣalḥānī S. 16. Vgl. unten S. 104 Anm. 2.

[3] *Book of Adam and Eve* S. 160.

[4] *Genesis* XI, 12, 13 (vgl. die Fußnote in Kittels Ausgabe).

war Malkisedek der jüngste Sohn des letzteren[1], somit Sems Urenkel. Nach der dem heiligen Ephraëm zugeschriebenen „Schatzhöhle“[2] war Malkisedek ein Sohn des Mālak oder Mālach[3], der ein Bruder des Schālach[4] und Sohn des Arfachschad war[5], also ebenfalls Sems Urenkel. Diese Tradition stimmt mit der Angabe des (Pseudo)-Athanasius[6] überein, nach welcher der Vater Malkisedeks (sowie auch ein Bruder des letzteren) Melchi[7] hieß. Viel verbreiteter ist jedoch eine andere Genealogie, die Malkisedek in der Reihe der Geschlechter noch tiefer herabdrückt und ihn zum Sohne des Peleg macht.[8] Die genealogische Kette stellt sich somit, den arabischen Namensformen gemäß, folgendermaßen dar: Malkisedek[9], Fāliġ[10], ʿĀbir, Schāliḥ, Arfaḥschaḏ, Sām. Diese Genealogie war noch im 11. Jahrhundert dem in Spanien lebenden Ibn Ḥazm bekannt.[11]

---

[1] *Book of Adam and Eve* S. 149. 160.

[2] Ed. Bezold S. 112. 116. 117. 120. Eine anderweitig von Ephraëm überlieferte Tradition setzt die Identität Malkisedeks mit Sem selber voraus, vgl. Ginzberg *Die Haggada bei den Kirchenvätern* S. 118.

[3] Im syrischen wie im arabischen Text der „Schatzhöhle“ sowohl mit kāf wie mit ḥeth (arabisch mit scharfem ḫā) geschrieben. Eine Variante (Text S. 116 Anm. e, vgl. Übersetzung S. 76 Anm. 103) hat Lāmek statt Mālek. Siehe unten S. 104.

[4] Anscheinend wegen des ähnlichen Klanges in Verbindung gebracht.

[5] Seine Mutter heißt in der „Schatzhöhle“ Jozedek. In den anderen Quellen erscheint sie als Salaa, Salaad, Salathiel.

[6] Migne *Patrologia Graeca* Bd. XXVIII, S. 526.

[7] Als Variante *ib.* Anm. 15 wird *Μελχήλ* und *Μελχιήλ* (wohl = hebräisch Malkiel) angegeben.

[8] Eutychius *Annales* (arabisch) Leiden 1654—56, S. 42; *Heidegger* II 42, Fabricius *de Sacerdotio Christi*, S. 53.

[9] Als arabische Formen erscheinen Malkisīdeḳ (Ibn Ḥazm, oben S. 100 Anm. 4), Malkīzedīq (Schatzhöhle), Malschīsādāḳ (Eutychius, vorhergehende Anmerkung) und Malkīzadāq (Schahrastānī, ed. Cureton I 173). Vgl. über diese Transskription von *χ* im Arabischen ZDMG 58, 778.

[10] Auch Fāliq (Eutychius, vgl. Anm. 8), ebenso im Äthiopischen (vgl. Schatzhöhle, Übersetzung, S. 76, Anm. 103). Diese Form geht ohne Zweifel auf die griechische Variante *φαλεκ* (statt *φαλεγ*) zurück.

[11] *Heterodoxies of the Shiites* II 46. Die daselbst Anm. 5 verzeichnete Variante Mālih statt Schāliḥ mag vielleicht auf die Schatzhöhle zurückgehen.

Unter den zahlreichen Genealogien, die die Abstammung Chadhirs zu illustrieren versuchen, ist die am häufigsten und, je unverstandener, desto zäher überlieferte diejenige, die Chadhir für Baljā, den Sohn des Malkān, Fāliġ, ʿĀbir, Schāliḥ, Arfaḫschaḏ, Sām erklärt.[1] Es springt in die Augen, daß die beiden Genealogien identisch sind und daß Malkān und Malkisedek eine und dieselbe Person darstellen. Wir sahen oben, daß Blja ein alter Schreibfehler für Īlija (Elias) ist. Die Identifikation Chadhirs mit Elias einerseits und mit Malkisedek andererseits wird dadurch ausgeglichen, daß Elias als Sohn des Malkisedek aufgefaßt wird.[2] Was die Form Malkān[3] betrifft, die sich auch in der Form Malkā[4] und Mālik oder Mālak[5] findet, so ist dieselbe entweder ein Reflex der bei Athanasius und in der Schatzhöhle überlieferten Form Melchi resp. Mālak (oder Mālach), die als Name seines Vaters erscheint, oder aber eine Abkürzung von Malkisedek, dessen zweiter Bestandteil anscheinend für den Namen seiner Mutter verwendet wurde.[6] Höchst merkwürdig und für den Einfluß dieser christlichen

---

[1] Ibn Quteiba *Kitāb al-maʿārif* 21, Masʿūdī *Murūǧ aḏ-ḏahab ed. Barbier de Meynard* I, 92 (nach III, 144 dagegen war Malkān ein Bruder des Fāliġ und Sohn des ʿĀbir, ebenso in der persischen Version des Ṭabarī, übersetzt von Zotenberg I 374), *Ṭabarī* I 415, *Beiḍāwī* I 568, Nawawī *Tahḏīb* 228 und viele andere. Vgl. auch Vollers a. a. O. S. 254. 258. Damīrī *Ḥajāt al-ḥajawān* (sub voce ḥūt Mūsa) führt diese Genealogie auf Wahb b. Munabbih zurück.

[2] Es ist jedoch bezeichnend, daß eine aus dem Jahre 617/1220 stammende Handschrift von Kisāʾī's Qiṣaṣ al-anbijā (*British Museum* Or. 3054 fol. 154b) im Namen Kaʿb's überliefert: „Was diesen al-Chadhir betrifft, so ist sein Name Malkān b. Fāliġ etc." Eine spätere Hand setzt vor Malkān „Ibn" ein. Eine andere Kisāʾīhandschrift (Add. 23, 299 fol. 132a) hat bloß Ibn Malkān, während wiederum andere Exemplare (s. oben S. 98 Anm. 3) Iljās b. Malkān haben.

[3] Ibn Ḥaǧar *Iṣāba* I 883 überliefert daneben die Form Kalmān. Auch andere wahrscheinlich verstümmelte Formen werden gelegentlich in der theologischen Literatur angeführt.

[4] *Persische Version des Tabarī*, übersetzt von Zotenberg I 374 (oben S. 98 Anm. 3).

[5] *Tāǧ al-ʿArūs* III 187 zweimal.

[6] Siehe oben S. 102 Anm. 5.

Haggada äußerst bezeichnend ist die Tatsache, daß Mas'ūdī[1], der von Lemech (LMK), dem Sohne Sems[2], dasselbe berichtet, was in allen anderen Quellen von Malkisedek (oder Malkān) erzählt wird, dieselbe Verwechslung begeht, die wir oben in einer Variante der syrischen Schatzhöhle gefunden haben.[3]

Durch die Identifikation Chadhirs mit Malkisedek werden uns sofort eine Reihe von Chadhirlegenden klar, die sonst beziehungslos und rätselhaft erscheinen. Vor allem begreifen wir es, daß die berühmte, im ganzen christlichen Orient verbreitete Sage von der Schatzhöhle, in der Adams Leiche von Malkisedek, der hierfür ewiges Leben erhielt, bestattet wurde[4], von den Muhammedanern auf Chadhir übertragen wird[5]. Ein Widerhall dieser Legende ist der Bericht des arabischen Reisenden Ibn Batuta (starb 1377), nach welchem im Gebirge Serendīb auf der Insel Ceylon, wohin, nach einer weitverbreiteten Über-

---

[1] *Murūǧ aḏ-ḏahab* I 80.

[2] Vgl. oben S. 101 Anm. 2.

[3] Oben S. 102 Anm. 3. Daß diese Variante nicht zufällig ist, kann man daraus ersehen, daß eine Handschrift von Ibn Hischāms Kitāb attīǧān (Lidzbarski *de propheticis, quae dicuntur, legendis arabicis*, S. 8 Anm. 1) ebenfalls Mālak für Lāmak liest.

[4] Die oben mehrfach zitierte, von Bezold herausgegebene *Schatzhöhle* handelt von dieser Sage (daraus im Bienenbuch des syrischen Bischofs Schelomon [13. Jahrhundert], ed. Budge, Oxford 1886, Kap. 21); *Book of Adam und Eve* übersetzt von Malan, S. 149 ff.; bei den arabisch schreibenden christlichen Autoren, wie Eutychius *Annales* S. 49 und Barhebraeus *Ta'rīch* S. 16 und anderen. Ebenso bei Ibn Quteiba *Kitāb al-ma'ārif*, S. 10, bei Mas'ūdī (oben Anm. 1), der diese Legende von Lemech erzählt, und ganz kurz bei Ṯa'labī, *'Arā'is* (im Abschnitt über den Tod Adams). Die Belege lassen sich bedeutend vermehren. Bei den christlichen Autoren tritt die Tendenz klar hervor, indem die Begräbnisstätte Adams mit Golgotha identifiziert wird.

[5] *Abū Ḥātim as-Siǧistānī* (ed. Goldziher, Abhandlungen zur arabischen Philologie II Text S. 1) im Namen des Ibn Isḥāq (starb 150ᵇ). Ibn Ḥaǧar *Iṣāba* I 887 f. zitiert die Sage aus Ibn Isḥāq's Kitāb al-Mubtada. Die Sage dürfte an die Muhammedaner auf dem Wege über Südarabien (s. oben S. 100 Anm. 1) gelangt sein. Vollers in dieser Zeitschrift XII, S. 251 zitiert gelegentlich die Legende aus Ibn Ḥaǧar, kennt aber deren Bedeutung und Beziehung nicht.

lieferung[1], Adam nach dem Sündenfall vertrieben wurde, die „Höhle al-Chadhirs" sich in der Nähe der „Höhle Sems" befindet.[2]

Vielleicht hängt es mit dieser Legende, in der Malkisedek als fünfzehnjähriger Jüngling erscheint, zusammen, wenn Chadhir mehrfach als Jüngling (arabisch fata[n]) beschrieben wird.[3]

Nach einer Überlieferung, die durchaus altertümlich aussieht und die Fabricius[4] im Namen des Abulfarağ Barhebraeus[5] zitiert, war Malkisedek ein Nachkomme Sems, der in Chaldaea geboren war, aber infolge des Götzendienstes der Einwohner nach Palästina auswanderte. Diese Überlieferung liegt der sonst unverständlichen Angabe zugrunde, daß Chadhir „der Nachkomme eines Mannes war, der an Ibrāhīm, den Freund des Allbarmherzigen, glaubte und mit ihm aus dem Lande Babel auswanderte."[6]

Die Verbindung mit Abraham hatte ferner die Nachwirkung, daß Dū'l-Qarnein, der ursprünglich ohne Zweifel Alexander

---

[1] Vgl. Grünbaum *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde* S. 65.

[2] Ibn Batuta *Voyages* ed. Defrémery und Sanguinetti IV 179. 181.

[3] So z. B. in der arabischen Alexanderversion Codex British Museum Add. 7366. In einer von Weil, Biblische Legenden der Muselmänner (Frankfurt a. M. 1845) S. 177 zitierten Sage wird Chadhir als ein Mann geschildert, „der blühend und kräftig wie ein siebzehnjähriger Jüngling aussah". Anderswo erscheint Chadhir, wohl unter dem Einfluß der Eliasvorstellung, als Greis. Vgl. Ibn Ḥağar I 891 Z. 12: „Manche betrachten ihn als Greis, andere als reifen Mann, wieder andere als Jüngling."

[4] *De sacerdotio Christi* (vgl. oben S. 100 Anm. 3) S. 53.

[5] Fabricius zitiert *Dynast.* I p. 15. Anscheinend meint er die Pococke'sche Ausgabe der *Historia Dynastiarum*, Oxford 1663. Doch wird dort zwar von Malkisedek gesprochen, allein die obige Angabe findet sich weder dort noch, soweit ich urteilen kann, irgendwo anders in dem Buche.

[6] *Ṭabarī* I 414 und sonst sehr häufig zitiert. Freilich ist es nicht ausgeschlossen, daß die Genealogie Chadhirs in irgend welcher Weise auf Lot zurückgeführt wird. So heißt es von Schu'eib (Jethro) *Ṭabarī* I 365: „Er war der Nachkomme eines Mannes, der an Ibrāhīm glaubte, ihm in seiner Religion folgte und mit ihm zusammen nach Scha'm (Syrien oder Palästina) auswanderte". [*Korrekturnachtrag.* Die letztere Vermutung ist richtig. Ibn Quteiba, Kitāb al-ma'ārif S. 21 erklärt ähnlich von

den Großen bezeichnete[1] und der durch die Vermittelung des Pseudo-Kallisthenes zu Chadhir in Beziehung gesetzt worden war[2], in zwei Personen zerlegt wird, und der „ältere Dū'l-Qarnein" mit Abimelech identifiziert wird, der „mit Abraham „in Bi'r as-Sabʿ (Beerseba) ein Bündnis schloß."[3]

Schließlich darf man vielleicht die von den Kirchenvätern überlieferte Vorstellung, nach welcher Malkisedek ein Engel war[4], als die Quelle der Anschauung betrachten, die Chadhir für einen Engel erklärt.[5]

Und so wird derjenige, der mit der christlich-orientalischen Sage besser vertraut ist, ohne Zweifel imstande sein, eine Fülle neuer Beziehungen zwischen Chadhir und Malkisedek aufzuzeigen.[6]

Es würde uns zu weit führen, wollten wir auf die zahlreichen anderen Genealogien und Überlieferungen, die neue

---

Schu'eib, Bileam und Hiob, die sämtlich zu Lot in Beziehung gesetzt werden, daß „sie die Nachkommen von Leuten waren, die an Ibrāhīm glaubten am Tage, da er ins Feuer geworfen wurde, und mit ihm zusammen nach Scha'm auswanderten" (im Namen Wahb's). Von Lot selber erzählt Ṯa'labī (Kairo 1314ʰ) S. 58, ebenfalls nach Wahb, „daß er zusammen mit seinem Onkel Ibrāhīm aus dem Lande Babel fortzog, indem er an ihn glaubte, ihm in seiner Religion folgte und mit ihm zusammen nach Scha'm auswanderte". Chadhir wird als ein Neffe Abraham's bezeichnet (d'Herbelot *Bibliotheca Orientalis* s. v. Khedher, aus dem Ta'rīḫ al-muntaḫab), ja, mit Lot selber identifiziert (Ṭabarī, persische Version übersetzt von Zotenberg I 373).]

[1] Vgl. Nöldeke *Beiträge zum Alexanderroman* S. 32.

[2] Siehe oben S. 94ff.

[3] Ṭabari *ibidem* und sonst häufig.

[4] Vgl. Heidegger *de historia sacra patriarcharum* II 42, Fabricius *de sacerdotio Christi* p. 59.

[5] Dijārbekrī (st. 1584) *Ta'rīḫ al-ḫamīs* I 107 Z. 6: „Die seltsamste Ansicht ist die, daß er zu den Engeln gehört". Vgl. *Ibn Ḥaǧar* 903, wo Chadhir als einer der vier Erzengel erscheint. Freilich wird auch Elias gelegentlich für einen Engel erklärt.

[6] Es wäre interessant die Quelle der von Suheilī (st. 581ʰ) überlieferten Erzählung (zitiert von Damīrī, ib. und Ibn Ḥaǧar I 891f.) aufzudecken, nach welcher Chadhir's Vater ein König und seine Mutter eine Perserin namens Alhā (oder Ilhā) war. Er sei in einer Höhle (Ibn Ḥaǧar:

Identifikationen nahelegen, des näheren eingehen. Auf einiges werden wir im Zusammenhang mit der Eliaslegende zurückkommen müssen. Hier wollen wir lediglich die Resultate ganz kurz andeuten.

Die Chadhirlegende hängt ohne Zweifel mit dem messianischen Vorstellungskreis zusammen. Daher heißt Chadhir Chadhrūn[1], d. h. Hezron, der Sohn des Perez (Ruth 4, 18), der ein Sohn Judas war (Genesis 38, 29)[2], von dem, einer uralten Vorstellung gemäß, der Messias abstammt.[3] Andererseits wird Chadhir mit dem in der rabbinischen Tradition so wichtigen zweiten Messias, dem „Messias, Sohn Josefs" identifiziert.[4]

---

in einer Wüste) geboren und von einem Schafe aufgezogen worden. Sein Vater machte ihn später, ohne ihn zu kennen, zu seinem Sekretär, um für ihn die dem Abraham offenbarten Schriften abzuschreiben. Chadhir wäre später entflohen und durch einen Trunk aus dem Lebensquell unsterblich geworden. Hier scheinen allerlei Reminiszenzen vorzuliegen.

[1] Abū Ḥātim as-Siǧistānī (s. oben S. 104 Anm. 5) Text S. 1, zitiert von *Ibn Ḥaǧar* I 883, Z. 11, 888 Z. 4, und auch sonst oft erwähnt. Der Name wurde natürlich durch die Lautähnlichkeit nahegelegt.

[2] Die Genealogie in Ruth wird im Anschluß an die Sage von Malkisedek und der Schatzhöhle in *Schatzhöhle* ed. Bezold S. 40 und Malan *Book of Adam and Eve* S. 185 angeführt. „Jetzt siehe, das Priestertum und das Königtum wurden den Kindern Israels von Juda abgeleitet" (Schatzhöhle S. 41). In Ibn Hischāms Kitāb at-tīǧān (ed. Lidzbarski, Zeitschrift für Assyriologie VIII 284) nennt sich Chadhir den Sohn des Chadhrūn, des Sohnes ʿUmūms (wohl ʿAmrams, wie Lidzbarski korrigiert), des Sohnes Jahūḏas.

[3] Als das Symbol Judas gilt allgemein (nach *Genesis* 49, 9) der Löwe. Daher wird z. B. der Messias bei den Falaschas, einer jüdischen Sekte in Abessinien, die stark unter dem Einfluß der pseudepigraphen Literatur steht, „Sohn des Löwen" genannt (Halévy *Te'ezāza sanbat*, Paris 1902, S. XXI Anm. 2). Hat die Kunja Chadhirs, die allgemein als Abū'l-ʿAbbās angegeben wird (vgl. Vollers a. a. O. 254 Anm 3), irgend etwas damit zu tun? ʿAbbās im Arabischen ist Name des Löwen. Abū mag ursprünglich Ibn sein: die beiden Worte sehen sich in der arabischen Schrift äußerst ähnlich.

[4] Über diesen Messias vgl. Schürer *Geschichte des jüdischen Volkes* II[4] 625 Anm. 38. Über diese Vorstellung bei den Juden in Arabien s. Beer *Ztschr. der deutschen morgenländ. Gesellschaft* IX, 785 ff.

Daher wird Chadhir, wie dieser[1], der Sohn des ʿĀmīl[2] oder ʿAmā'īl[3] genannt und wird, gleich diesem, vom Antichrist getötet und dann wieder ins Leben gerufen.[4]

Chadhir wird als Sohn des Qābīl (Kain) bezeichnet[5], weil er mit Henoch, dem Sohne Kains (Genesis 4, 17) identifiziert wird[6], der lebendig ins Paradies gelangte und in der jüdischen und in noch viel höherem Maße in der christlichen Haggada eine hervorragende Rolle spielt.

---

[1] Der in der jüdischen Literatur allgemein Menaḥem („der Tröster") ben ʿAmmī'ēl genannt wird.

[2] *Ibn Ḥaǧar* I 883 Z. 4 v. u. im Namen Muḳātils (starb 150h), S. 886 Z. 1 (in einer Tradition Kaʿb's), und bei vielen anderen Schriftstellern.

[3] *Ibn Ḥaǧar* I 883 Z. 5 v. u. im Namen Ibn Quteibas. Masūʿdī Murūǧ I 92 vereinigt die beiden messianischen Vorstellungen, indem er Chadhir als Chadhrūn, Sohn des ʿAmā'īl bezeichnet. Die Genealogie geht sowohl bei Masʿūdī als auch bei Ibn Quteiba auf Esau zurück. An-nfr (Masʿūdī) und an-nūr (Ibn Ḥaǧar) ist natürlich, mit Umstellung der diakritischen Punkte, Eliphaz zu lesen. Diese Ableitung spiegelt sehr alte Vorstellungen wider. S. unten S. 109 — Suheilī (oben S. 106 Anmerk. 6) identifiziert Chadhir mit ʿĀmīl selber.

[4] *Ibn Ḥaǧar* (892 Z. 3, vgl. 887 Z. 6 v. u.) und andere. Auch Elias wird nach einer Tradition, die Acta Sanctorum (Bollandisten) Band V (1868) 22 D zitiert wird, vom Antichrist getötet, richtiger gekreuzigt. Nach der jüdischen Legende wiederum ist es Elias, der den Messias, Sohn Josefs, ins Leben zurückruft. Wahrscheinlich gehört die Identifikation Chadhirs mit Jeremia (Ṭabari I 415 und sonst), der als Vorläufer des Messias galt (Matthäus 16, 14), ebenfalls hierher. — Angesichts dieses unleugbaren Zusammenhanges zwischen der Chadhirsage und dem Messiasglauben war ich seinerzeit geneigt, den Namen Chidhr (der von den arabischen Lexikographen der Form Chadhir gleichgesetzt und manchmal sogar vorgezogen wird), „Grünes", „Gewächs", „Pflanze", mit dem hebräischen Worte Ṣemaḥ zu identifizieren, das in der Bibel (*Jes.* 4, 2; *Jer.* 23, 5; 33, 15; *Zech.* 3, 8) und noch mehr in der nachbiblischen Tradition und Liturgie als Beiname des Messias erscheint. Indessen liegt die Beziehung zu Pseudo-Kallisthenes (oben S. 94) näher.

[5] *Ibn Ḥaǧar* I 883 Z. 8 im Namen des Abū Ḥātim as-Siǧistānī (s. oben S. 104 Anm. 5), S. 888 Z. 4 (hier Kābīl mit Kāf geschrieben).

[6] Dagegen wird Idrīs, der mit Henoch identifiziert wird, in Übereinstimmung mit Genesis 5, 18 als Sohn des Jered bezeichnet, Weil, Biblische Legenden der Muselmänner S. 62. — Buchārī, *Ṣaḥiḥ* ed. Krehl I 335 erwähnt eine Ansicht, nach der Elias und Idrīs identisch sind.

Andererseits wird er der leibhafte Sohn Adams genannt[1], weil er für Seth, den Stammvater der frommen Generationen, der in der jüdischen und christlichen Haggada ebenfalls eine bedeutende Rolle spielt, gehalten wird. Die Vorstellung, die Seth und dessen Kinder, im Gegensatz zu Kain und dessen Nachkommen, zu den alleinigen Empfängern des Adamschen Testamentes macht, ist sehr alt[2] und auch den Muhammedanern wohlbekannt.[3]

Aus Gründen, deren Auseinandersetzung uns hier zu weit führen würde, wird Chadhir mit den Nachkommen Esaus in Verbindung gesetzt.[4]

In dem die südarabische Tradition reflektierenden Kitāb at-tīǧān des Ibn Hischām (starb 834)[5] wird Chadhir fortwährend Mūsa al-Chadhir (Moses-Chadhir oder Moses des Chadhir?) genannt. Indessen ist diese Identifikation nicht sicher, da eine Handschrift dieses Werkes[6] „Mūsa" fast überall ausläßt. Diese Kombination dürfte mit der in der theologischen Literatur häufig erörterten Frage[7] zusammenhängen, ob „der Moses des Chadhir" Moses ben Amram oder ein anderer Moses war.

---

[1] *Ibn Ḥaǧar* I 883 Z. 5 (und andere Schriftsteller) im Namen des Dāraquṭnī (starb 995): „huwa bnu Ādam li-ṣulbihi". Den genauern Isnād ibidem. Dijārbekrī, ta'rīḫ al-ḫamīs I 106 zitiert dieselbe Ansicht (annahu min waladi Ādam) im Namen Kelbī's (st. 763).

[2] Vgl. Ginzberg *the Legends of the Jews* (Philadelphia 1909) I 121. Seth wird in der Haggada ebenfalls als Stammvater des Messias betrachtet. Über die christliche Vorstellung von den Nachkommen Seths, die im Paradiese wohnen, vgl. die äthiopische Alexanderversion (Budge 1896) II 129 und die ausführliche Darlegung von Wesselowsky in seinem Werke über den slavischen Alexanderroman (*Iz istoriji romana i powiesti*, Petersburg) I (1886) p. 280 ff.

[3] Ṯa'labī *'Ara'is* im Abschnitt über den Tod Adams.

[4] S. oben S. 108 Anm. 3. Auch Alexander der Große wird, von einem andern Gesichtspunkte aus, mehrfach als Nachkomme Esaus bezeichnet.

[5] Ed. Lidzbarski, *Zeitschrift für Assyriologie* VIII, 263 ff.

[6] *Codex British Museum* Or. 2901.

[7] Vgl. *Vollers* in dieser Zeitschrift XII S. 241.

Längst bekannt ist die Identifikation von Chadhir mit dem heiligen Georg. Dieselbe dürfte von den Kreuzzügen her stammen und auf die Kreuzfahrer zurückzuführen sein.[1]

Endlich ist auch, wie bereits Lidzbarski[2] vermutet hat, der „ewige Jude" Ahasver mit unserm Propheten identisch. Der Grundzug Chadhirs in der populären Vorstellung der Muhammedaner, in genauer Übereinstimmung mit der jüdischen Eliaslegende, ist Beweglichkeit und die dadurch ermöglichte Allgegenwart: „der augenblicklich erscheint, wenn man ihn ruft".[3] „Weiter gereist als Chadhir" ist eine arabische Redensart.[4] Ein Mann, der sich fortwährend auf Wanderungen befindet, wird von einem Dichter als „chalīfat al-Chidhr", „Nachfolger des Chidhr" bezeichnet.[5] Das tertium comparationis mit dem ewig wandernden Juden ist ungemein treffend. Diese Identifikation dürfte ebenfalls aus der Periode der Kreuzzüge stammen, in der Orient und Okzident zusammentrafen. Die Kreuzfahrer haben den Namen des Propheten anscheinend in der türkischen Form Chisr oder Chisir übernommen und dieselbe dann mit dem ihnen aus der Bibel bekannten Namen Ahasver kombiniert.

---

[1] Vgl. über diese Gleichstellung ausführlich Clermont-Ganneau *Horus et Saint Georges d'après un bas-relief inédit du Louvre*, Notes d'archéologie orientale et de mythologie sémitique. Extrait de la Revue Archéologique, Paris 1877, p. 9ff. Clermont-Ganneau nimmt jedoch für diese Identifikation ein höheres Alter in Anspruch. — Diese Arbeit des berühmten Semitisten, die in der Literatur über den uns interessierenden Gegenstand leider gänzlich unbeachtet geblieben ist, und die mir erst während der Drucklegung dieses Artikels zu Gesicht kam, handelt hauptsächlich von Chadhir. Sie bietet eine Reihe geistreicher, meistens griechischer Identifikationen, darunter auch die mit Glaukos. Pseudo-Kallisthenes wird nicht in Betracht gezogen.

[2] *Zeitschrift für Assyriologie* VII, 116. Lidzbarski ist sich jedoch über den Zusammenhang nicht klar. Er scheint Ahasver direkt mit Chasisatra zusammenbringen zu wollen.

[3] Ibn Ḥazm *Heterodoxies of the Shiites* I, 46.

[4] Vgl. Vollers in dieser Zeitschrift XII S. 237.

[5] *Ibn Faqih* ed. de Goeje S. 51. Mas'ūdī *Kitāb at-tanbīh* ed. de Goeje S. 7.

II Berichte

Die Berichte erstreben durchaus nicht bibliographische Vollständigkeit und wollen die Bibliographien und Literaturberichte nicht ersetzen, die für verschiedene der in Betracht kommenden Gebiete bestehen. Hauptsächliche Erscheinungen und wesentliche Fortschritte der einzelnen Gebiete sollen kurz nach ihrer Wichtigkeit für religionsgeschichtliche Forschung herausgehoben und beurteilt werden (s. Band VII, S. 4f.). Bei der Fülle des zu bewältigenden Stoffes kann sich der Kreis der Berichte jedesmal erst in etwa vier Jahrgängen schließen. Mit Band XII (1909) beginnt die neue Serie, und es wird nun jedesmal über die Erscheinungen der Zeit seit Abschluß des vorigen Berichts bis zum Abschluß des betr. neuen Berichts referiert.

1 Die religionswissenschaftliche Literatur über China seit 1900

Von **O. Franke** in Berlin

Da ein literarischer Bericht über China an dieser Stelle noch nicht veröffentlicht worden ist, so lag es nahe, mit dem Jahre 1900 zu beginnen. Vollständigkeit wird nicht beansprucht.

Von dem größten und gründlichsten Werke über die Religionen Chinas, das J. J. M. de Groot in Leiden unter dem Titel „The Religious System of China“ i. J. 1892 zu veröffentlichen begonnen hat, sind im XX. Jahrhundert bis jetzt zwei neue Bände erschienen: der vierte 1901 und der fünfte 1907. Sie bilden zusammen das zweite „Buch“ des ganzen Werkes, das sechs „Bücher“ umfassen soll. Während das erste „Buch“ — Bd. I bis III — die Toten-Gebräuche (Disposal of the Dead) behandelte, ist das zweite — Bd. IV und V — der Seele und dem Ahnendienst (The Soul and Ancestral Worship) gewidmet. In engem Anschluß an die einheimische Literatur legt es die Vorstellungen dar, die sich die Chinesen

von dem Wesen der Seele gebildet haben, sowie die verschiedenen Arten, wie dieses Wesen ihrer Ansicht nach sich kundgibt und wie es das Leben des einzelnen sowohl, als auch das der Gesellschaft beeinflußt. Des weiteren werden dann die Gebräuche und Kultushandlungen erörtert, die in diesen Vorstellungen und Ansichten ihren Ursprung haben. So erhält der Inhalt der beiden Bände einen vorwiegend animistischen Charakter: Geister- und Dämonen-Lehre, Zauberei und Fetischismus bilden die Gegenstände der drei Abteilungen, aus denen die beiden Bände sich zusammensetzen. — Eine für das große Publikum bestimmte und naturgemäß sehr knappe Darstellung der chinesischen Religionen mit der üblichen Einteilung in Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus hat De Groot inzwischen in der „Kultur der Gegenwart", Teil I, Abteilung III, 1 (Berlin und Leipzig 1906) S. 162—192: „Die Religionen der Chinesen" gegeben. Auch eine andere wissenschaftlich gehaltene Darstellung des gleichen Gegenstandes hat in diesem Jahrhundert ihre Fortsetzung erhalten: der zweite Teil von Dvořák's Werk „Chinas Religionen" ist i. J. 1903 als XV. Band der „Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte" erschienen, unter dem Titel „Lao-tsï und seine Lehre", nachdem bereits 1895 der erste Teil, „Konfuzius und seine Lehre" als XII. Band der gleichen Sammlung veröffentlicht war. Der Verfasser stellt sich auf die Seite derer, die Lao tsĕ's Lehre für rein-chinesisch und frei von allen fremden Einflüssen ansehen. Dagegen hält er das Tao-tê king, das kanonische Werk des Taoismus, das dem Lao tsĕ zugeschrieben wird, nicht für „einen zusammenhängenden Text"; wenn er damit einen nicht vollständigen Text meint, so wird er bei den Sinologen auf keinen Widerspruch stoßen. Die Methode, die Dvořák bei seiner Behandlung des Konfuzianismus angewandt hat, d. h. unter Vermeidung jeder eigenen Kritik oder Auslegung das System des Konfuzius „vom chinesischen Standpunkt" aus darzustellen (dieser Standpunkt ist übrigens durchaus kein einheitlicher, wie der Verfasser zu

glauben scheint), war in dem zweiten Teile nach Lage der Sache nicht aufrecht zu erhalten: bei Lao tsĕ ist ohne eigene Interpretation nicht auszukommen, und zwar hat bisher noch jeder der zahllosen Erklärer eine andere als seine Vorgänger gehabt. Daß Dvořák nicht auch, wie er gern gewünscht hätte, eine vollständige Übersetzung des Tao-tê king beigefügt hat, dürfte bei aller Hochschätzung seines Scharfsinnes nicht zu beklagen sein: wir haben übergenug der Übersetzungen des Tao-tê king! Wenn übrigens Dvořák meint, die Gabelentz'sche Umschreibung chinesischer Worte empfehle sich durch Einfachheit und Klarheit, so wird ihm heute schwerlich noch ein Sinologe zustimmen Mehr in das Gebiet der Religionsgeschichte als der Philosophie scheint — trotz seines Titels — Léon Wieger's Werk „Textes philosophiques" (Ho-kien fu 1906), der jüngste Teil seiner Sammlung „Rudiments", zu gehören, von dem vor kurzem (1908) der zweite Teil erschienen ist. Das Werk ist in Berlin leider nicht zu erlangen. Eine Inhaltsangabe des ersten Teils gibt Chavannes in der T'oung Pao Ser. II Bd. VII S. 533 f. Danach behandelt der Verfasser — in ausgewählten chinesischen Texten — die religiösen Vorstellungen des alten China von den ältesten Zeiten bis zum Ende der Ch'un-ts'iu-Periode (481 v. Chr.), Lao tsĕ und die bedeutendsten taoistischen Philosophen, Konfuzius und seine Schüler, heterodoxe Denker und den Vater der Orthodoxie, Chu Hi (1130—1200). — Dasselbe große Gebiet, die Religion Chinas, ist von E. H. Parker bearbeitet worden in seinem Werke „China and Religion" (London 1905). Von den zwölf Kapiteln sind aber nur vier den eigentlichen chinesischen Religionen gewidmet, das erste davon der sogenannten primitiven Religion Chinas (Parker versteht darunter die Lehre vom Yin und Yang, den die Welt durchdringenden dualistischen Kräften, und was damit zusammenhängt), die drei anderen den Systemen des Taoismus, Konfuzianismus und Buddhismus. Die übrigen acht Kapitel behandeln Feuerverehrung (aus Persien durch die Türkvölker nach China übertragen), manichäischen

Kult, Nestorianertum, Islām, Judentum, Christentum in römisch-katholischer, protestantischer und griechischer Form, sowie die Shinto-Lehre. Ungleich Dvořák hat Parker es sich nicht nehmen lassen, seinem Werke eine Übersetzung des Tao-tê king anzufügen. Die Methode des Verfassers, in seinen Schriften keine Quellenangabe zu machen und fremde Namen nach Möglichkeit zu vermeiden, drückt auch diesem Buche seinen besonderen Charakter auf. Parker stellt sich damit außerhalb der Wissenschaft, wird aber deshalb doch nicht „populär" im guten Sinne, da ihm das darstellende Talent hierfür abgeht. Überdies wird jeder, der den reichen Inhalt von „China and Religion" als Quellenmaterial benutzen will, die Angaben darin sorgfältig nachprüfen müssen. (Vergl. die ausführliche Besprechung von Pelliot im Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient Bd. VI, S. 404ff.) Ein großes Verdienst kommt indessen Parker's Werk unbestreitbar zu: es hat die Duldsamkeit (vielleicht auch Gleichgültigkeit) der Chinesen gegenüber allen Religionen aufs neue in helles Licht gerückt und bildet so unausgesprochenermaßen eine Entgegnung auf das zweibändige Werk von De Groot, Sectarianism and Religious Persecution in China (Amsterdam 1903 und 1904), in dem der holländische Sinologe in geradezu leidenschaftlicher Weise den chinesischen Staat, im Gegensatz zu allen bisherigen Annahmen, als den unduldsamsten und verfolgungsüchtigsten der ganzen Welt brandmarkt. Das Werk ist eine bedeutende Erweiterung der beiden Abhandlungen: „Heerscht er in China Godsdienstvrijheid?" in der Zeitschrift „Onze Eeuw" (I. Jahrgang 1901, S. 268—296 und 550—588) und „Is there Religious Liberty in China?" in den „Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen" (Jahrgang V, 1902, Ostasiat. Studien S. 103—151). Bei der ausgesprochenen Tendenz von „Sectarianism usw." kann es nicht wundernehmen, daß das Werk starken Widerspruch in sinologischen Kreisen hervorgerufen hat; selbst christlichen Missionaren, zu deren Verteidigung es geschrieben ist, geht es

vielfach zu weit. De Groot übersieht bei seinen Darlegungen und Schlußfolgerungen zwei wichtige Dinge: einmal die unsittlichen und daher staats- und gesellschafts-gefährlichen Momente (von politischen Umtrieben ganz abgesehen), die sich zeitweilig in dem buddhistischen wie in dem taoistischen Klerus in China entwickelt hatten; und dann die daraus für den konfuzianischen Staat hervorgehende Notwendigkeit, sich dieser Momente zu erwehren. Wenn sich der Konfuzianismus, der nicht bloß ein religiöses, sondern vor allem ein politisches und soziales System und in China gleichbedeutend mit der staatlichen Ordnung ist, nicht selbst aufgeben wollte, so mußte er seine Feinde innerhalb wie außerhalb der Klöster unschädlich machen, selbst wenn man ihn deshalb der Unduldsamkeit beschuldigte. Was der chinesische Staat hierbei aber etwa an Übertreibung gesündigt hat, reicht schwerlich an das heran, was Christentum und Mohammedanismus geleistet haben. Eigentlichen religiösen Fanatismus, d. h. blind wütenden Haß gegen eine fremde Religion als abstrakte Lehre ohne Rücksicht auf ihre politischen oder sozialen Einflüsse hat man in China nicht gekannt. Von diesem Standpunkte aus ist auch De Groot's Aufsatz „Wu Tsung's Persecution of Buddhism" in Bd. VII (1904) dieses Archivs S. 157—168 zu beurteilen. Die vom Kaiser Wu Tsung von der T'ang-Dynastie (840—846) i. J. 844 über den Buddhismus verhängte Verfolgung ist eine der schwersten, die die indische Lehre in China erduldet hat. Inwieweit sie aber etwa von den Mönchen selbst verschuldet war, und ob sie überhaupt in dem Maße dem Konfuzianismus zur Last zu legen ist, wie De Groot dies tut, würde erst noch durch eine zusammenhängende geschichtliche Untersuchung festzustellen sein. Der Verfasser selbst weist darauf hin, daß sie die Folge eines Sieges über die Uiguren in Turkistān war und mit der Ausrottung des Manichäismus begann, der in den uigurischen Gebieten herrschte. Ausgedehnt auf den Buddhismus wurde sie dann infolge taoistischer Einflüsse und aus wirtschaftlichen wie ethischen Rücksichten.

Nach einer ähnlichen Methode wie das Werk von Dvořák ist die ausgezeichnete Abhandlung von W. Grube, Die Religion der alten Chinesen, in dem „Religionsgeschichtlichen Lesebuch“ von A. Bertholet (Tübingen 1908) verfaßt. Grube kleidet seine Darstellung in einzelne charakterisierende Sätze und belegt diese dann mit ausführlichen Nachweisen aus der einheimischen klassischen Literatur, vornehmlich dem Shu-king, Shi-king, Li-ki, Lun-yü und Mêng tsĕ. Der Verfasser behandelt, wie der Titel andeutet, nur die alte Staats- oder Reichs-Religion, d. h. die amtliche Form des religiösen Kultus, die, allerdings zum großen Teil nur noch als hohle Form, auch heute noch in China besteht und Religion und Staatsordnung zugleich ist. Wenn man diesen Kultus für gewöhnlich als Konfuzianismus bezeichnet, so ist die Benennung, genau genommen, falsch: er bestand in seinen Grundgedanken schon Jahrtausende vor Konfuzius und ist von ihm lediglich — nicht etwa kodifiziert, denn auch das war er schon vorher — sondern in ein ausgeprägteres System gebracht und nach gewissen Tendenzen zugeschnitten worden. Das eigentliche konfuzianische System — das übrigens auch erst nach Konfuzius ausgestaltet worden ist —, sowie die andern Religions- oder Kultus-Systeme finden natürlich in der Grubeschen Schrift teils nur eine kurze (im IV. Teil und im Anhang), teils gar keine Berücksichtigung. Die Abhandlung selbst zerfällt in vier Teile: die Naturverehrung, die Ahnenverehrung, der Kultus und die konfuzianische Moral. Im Anhang werden Auszüge aus dem Tao-tê king in systematischer Anordnung gegeben. — Mehr dem Parkerschen Werke vergleichbar, aber sehr viel kürzer ist Herbert A. Giles' kleines Buch „Religions of Ancient China“ (London 1905), das der volkstümlichen Sammlung: „Religions: Ancient and Modern“ angehört. Der Verfasser teilt seinen Stoff in fünf Teile: der alte Glaube (d. h. der vorkonfuzianische Kultus), Konfuzianismus, Taoismus, Materialismus und Buddhismus nebst anderen fremden Religionen (Mazdeismus, Islām, Nestorianertum, Manichäismus und

Christentum). Die Einteilung hat etwas Unlogisches, denn ein guter Teil Materialismus ist sowohl im konfuzianischen System enthalten wie in den Lehren der zahlreichen heterodoxen Philosophen, die von den Konfuzianern als Irrlehrer verachtet werden. Giles beginnt denn auch seinen Materialismus mit dem Konfuzianer Yang Hiung (um Christi Geburt) und dem Häretiker Wang Ch'ung (1. Jahrhundert n. Chr.), um ihn mit dem Vater der neueren Orthodoxie, Chu Hi, zu beschließen. — Genannt werden muß hier noch ein Werk, das zwar denselben Stoff behandelt, wie die bisher erwähnten Schriften, aber durchaus von ihnen getrennt zu halten ist: Ferdinand Heigl, Die Religion und Kultur Chinas (Berlin 1900). Es gehört zu der „populären" Literatur über China, die in Deutschland während und infolge der „Boxer"-Unruhen den Büchermarkt überschwemmt hat, und von der man im allgemeinen nur wünschen kann, daß sie möglichst bald im Dunkel der Vergessenheit verschwinden möge. Das Buch von Heigl ist eine Kompilation, die aus anderen europäischen Büchern mit viel Fleiß, aber wenig Urteil zusammengeschrieben ist, voll von Oberflächlichkeiten, Mißverständnissen und Unrichtigkeiten. Es behandelt mehr Gegenstände, als sein Titel erwarten läßt: außer der „Religion und Kultur" werden auch die Geschichte, die Verfassung und Verwaltung, Sprache und Literatur (wohl der wunderlichste Abschnitt von allen), Anekdoten und Sprichwörter herangezogen. Man sieht, an Mut fehlt es dem Verfasser nicht, und er mag sich darauf berufen, daß viele seiner Gewährsmänner, von denen er abgeschrieben, auch nicht mehr von dem Gegenstande wußten als er selbst.

Wie Grube und Giles für China, so hat Maurice Courant einen kurzen Abriß der verschiedenen Kultussysteme für Korea gegeben in seinem im Musée Guimet gehaltenen und in der Zeitschrift T'oung Pao (Leiden) Ser. II Bd. I, S. 295—326 abgedruckten Vortrage „Sommaire et histoire des cultes coréens". Auch er teilt seinen Stoff, entsprechend den koreanischen mit den chinesischen eng verwandten Verhältnissen, in

vier Teile: Staatsreligion, d. h. Kultus der kaiserlichen Ahnen (angeblich schon einheimisch vor dem Eindringen des chinesischen Einflusses) und der Naturkräfte (Himmel, Erde, Wind, Wolken, Berge, Flüsse u. a.), privater Ahnenkultus, alte religiöse Gebräuche (dahin gehört z. B. der nicht amtliche Kultus des Himmels, der in Korea ursprünglich nicht dem Fürsten allein vorbehalten war), und Buddhismus (seit dem 4. Jahrhundert in Korea eingeführt). — Von sonstigen Abhandlungen über Kultformen ehemaliger chinesischer Tributstaaten seien noch genannt: Louis Finot, La Religion des Chams im Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient (Hanoi) Bd. I (1901) S. 12—33. Die Chams waren ein Volk malaiischen Ursprungs, das, wohl vom 2. Jahrhundert n. Chr. an, das heutige Königreich Annam bewohnte und dem indischen Kulturkreise angehörte. Ferner Gilhodes, Mythologie et Religion des Katchins im „Anthropos, Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde" (Wien) Bd. III (1908) S. 672—699 und Bd. IV (1909) S. 113—138 (noch unbeendet). Katchin ist ein bei den Engländern üblicher Sammelname für die zahlreichen im Norden und Nordosten von Birma wohnenden Stämme, die sich frei von chinesischem Einfluß gehalten haben. Der Verfasser behandelt zwar nur die Religion der Cauris, eines Teilstammes der Katchin, meint aber, daß diese typisch sei für sämtliche Stämme ihrer Verwandtschaft.

Unter den zahlreichen Einzelstudien auf dem Gebiete der chinesischen Religionswissenschaft sind zunächst zwei Abhandlungen zu nennen, die sich mit dem Urgrunde der alten, d. h. vorkonfuzianischen Religion beschäftigen. Maurice Courant untersucht in einem Vortrage „Sur le prétendu monothéisme des anciens Chinois" in der Revue de l'histoire des religions (Paris) Bd. XLI (1900) S. 1—21 den Charakter der ältesten chinesischen Vorstellungen von dem göttlichen Wesen. In der oft erörterten Streitfrage, ob der alte chinesische Begriff „Himmel" oder „höchster Herrscher" ein monotheistischer sei oder nicht, entscheidet er sich für den verneinenden

Standpunkt. Auf Grund verschiedener Textstellen aus dem Shi-king, dem Shu-king, dem Tso-chuan, den „vier Büchern“ und dem Shi-ki sucht er zu beweisen, daß der „Himmel“ den Chinesen nur das überirdische „Gewölbe“ gewesen sei, an dem die Gestirne sich bewegen, und in dem die Jahreszeiten entstehen. Erst in zweiter Linie habe man dann mit „Himmel“ die bezeichnet, die das „Gewölbe“ bewohnen, nämlich die Kaiser der alten Dynastie und die Ahnen des regierenden Herrschers. Aus dieser Auffassung heraus sucht dann Courant aus den Texten — in recht angreifbarer Weise — die Wahrscheinlichkeit herzuleiten, daß der chinesische Ausdruck für den „hohen Herrscher“ *(shang ti* oder *ti)* als Pluralis aufzufassen sei und daß er eben die früheren Herrscher und Kaiser bezeichne, zumal das Wort *ti* der Titel der ältesten mythischen Kaiser gewesen sei. In keinem Falle, meint er, sei *shang ti* als ein einheitliches Wesen, als der Gott in christlichem Sinne aufzufassen, vielmehr bilde er den Ausdruck polytheistischer Vorstellungen mit der animistischen Grundlage des Ahnendienstes. — Ganz anders wird die Frage von Édouard Chavannes behandelt in seinem Vortrage „Le dieu du sol dans l'ancienne religion chinoise“, den er auf dem internationalen Kongreß für Religionsgeschichte i. J. 1900 gehalten und in der Revue de l'histoire des religions Bd. XLIII, S. 125—146 veröffentlicht hat. Der Inhalt dieser scharfsinnigen Untersuchung ist so außerordentlich wichtig und legt die tiefsten Wurzeln der ursprünglichen chinesischen Religion so klar an den Tag, daß es notwendig ist, ihn hier, wenn auch in aller Kürze, wiederzugeben. Im hohen Altertume hatte jeder chinesische Stamm, vielleicht sogar jede Sippe einen Gott des Erdbodens *(shê)*, der die schuldigen Menschen mit Strafen heimsuchte, und dem noch im 6. Jahrhundert v. Chr. Menschenopfer dargebracht wurden. Zugleich aber war er auch der Wohltäter, der die Menschen schützte und ihnen Nahrung gab. In dieser Eigenschaft erscheint er schon sehr früh mit einer anderen Gottheit, dem Genius der Ernte *(tsi)*, zu einem untrennbaren

Ganzen vereinigt. Dieser „Gott des Erdbodens und der Ernte“ *(shê-tsi)* wird fast zu einer übernatürlichen Personifikation des von einem Fürsten beherrschten Landes, und zwar hat jeder Fürst seinen besonderen Landgott. Wie aber das Staatswesen einerseits des irdischen Territoriums, anderseits der geistigen Welt der Manen der Vorfahren bedarf, die über seinem Schicksal wachen, so verbindet sich mit der Personifikation des Landes die Personifikation der Vorfahren in Gestalt des Ahnentempels *(tsung-miao)*, und der „Gott des Erdbodens und der Ernte“ zusammen mit dem Ahnentempel *(shê-tsi tsung-miao)* bilden den Begriff der „Heimat“ und des Heimatstaates. Wir haben also hier einen dualistischen Begriff, bestehend aus einem naturalistischen Moment, dem Gott des Erdbodens, und einem animistischen, den Ahnen, der die eigentliche Grundlage der chinesischen Religion bildet. Nun zeigt Chavannes an einer sehr merkwürdigen Stelle aus dem Shi-ki, in dem Kapitel über die großen Staatsopfer *fêng* und *shan*, daß der Herzog von Chou, der eigentliche Gründer des Chou-Staates, bei seinem Opfer den „Gott des Erdbodens“ (d. h. den der Chou) mit dem „Himmel“ und seinen Ahnen Wên wang mit dem „hohen Herrscher“ *(shang ti)* verband. Danach sind also der „erhabene Himmel“ *(hao t'ien)* und der „hohe Herrscher“ *(shang ti)* zwei getrennte Dinge und nicht, wie fast alle Sinologen bisher angenommen haben, ein einheitliches Wesen („der hohe Herrscher im erhabenen Himmel“); beide bilden das Gegenstück zu Dyaus und Varuṇa der Inder, Zeus und Uranos der Griechen. Die weitere Entwicklung ist nun aber in China verschieden von der im Westen gewesen: während hier das animistische Moment des Dualismus, d. h. der Gott, das Übergewicht erhalten hat, ist in China das naturalistische, der „Himmel“, das stärkere geworden, bis schließlich der „hohe Herrscher“ ganz darin aufgegangen ist. Von den beiden Dualismen, „Gott des Erdbodens“ und „Ahnen“ einerseits, „Himmel“ und „hoher Herrscher“ anderseits ist der letztere zu einer Einheit verschmolzen, dem „Himmel“. Dieser aber hat so viel Persönlichkeit von seinem

zweiten, absorbierten Momente erhalten, daß er, wie ehedem der „hohe Herrscher", zum „Ahnen" des Fürsten wird, und zwar des Fürsten, der die Bezeichnung „Sohn des Himmels" führt, d. h. des Kaisers, der allein seinem „Ahnen", dem „Himmel", zu opfern berechtigt ist. Eine parallele Umwandlung ist mit dem „Gott des Erdbodens und der Ernte" vor sich gegangen: um die Mitte des 7. Jahrhunderts v. Chr. finden wir diesen Teil des anderen Dualismus, den der Herzog von Chou mit dem „Himmel" verbunden hatte, in einen weiblichen Begriff verwandelt, und zwar mit einer erweiterten Bedeutung; aus dem Erdboden des Fürsten ist die gesamte Erde geworden, und der „Gott" ist die personifizierte „Erde" gegenüber dem männlichen „Himmel". Die Opfer für beide, *fêng* und *shan* genannt, werden das höchste Vorrecht der kaiserlichen Macht. So hat sich die Weiterbildung der ältesten religiösen Vorstellungen der Chinesen in engem Anschluß an die politische Entwicklung vollzogen. Der chinesische Ackerbauer, für den schon im hohen Altertume der Erdboden die eigentliche Lebensquelle war, warb um die Gunst der darin wirkenden geheimen Kraft für seine Ernte und erflehte den Schutz seiner Vorfahren für seine Arbeit. Die wachsende Macht des Fürsten sah dann in dem Territorium des ganzen Staates und schließlich der Welt (des „Reiches" nach chinesischer Auffassung) ihren Erdboden, so wurde der Lokalgott von ehemals zur Göttin der Erde. Der Sitz seiner Vorfahren aber war für den Herrscher der Himmel; er nahm die Persönlichkeit des obersten Ahnen an, und ihm brachte der „Himmelssohn" das Ahnenopfer in besonderer Form. Daneben aber — und das ist wohl zu beachten — blieben als Zeugen einer langen Vergangenheit der „Gott des Erdbodens und der Ernte" und der Ahnentempel auch als solche noch bestehen. Diesem Gotte opferte nachher noch jeder Fürst in dem alten Feudalstaate, den Ahnen aber jedes Familienhaupt. Dieses religiöse System besteht noch heute in China und bildet die eigentliche Staatsreligion, von der Konfuzius nur ein Exponent war. Der Gedankengang, der

hier nur ganz gedrängt wiedergegeben werden konnte, wird von Chavannes in jedem einzelnen Teile durch die älteste uns erhaltene Literatur sicher gestützt.

Ähnliche Fragen aus der alten Religion erörtert Fernand Farjenel in dem Aufsatze „Quelques particularités du culte des ancêtres en Chine“ im Journal Asiatique (Paris) Ser. X Bd. II (1903), S. 85—96. Er gibt einige liturgische Einzelbestimmungen über den Ritus der Ahnenopfer nach dem von Chu Hi (12. Jahrhundert) auf Grund des Li-ki und I-li zusammengestellten Werke Kia-li, „die häuslichen Riten“. Diese Bräuche gelten auch heute noch beim Ahnendienst in jeder Familie. Mit Recht bekämpft Farjenel die opportunistische Ansicht mancher Sinologen, daß der Ahnenkultus nur eine Erinnerungsfeier für die Verstorbenen sei; er ist ein ausgesprochener Gottesdienst und die eigentliche Religion der Chinesen. — Von demselben Verfasser ist der Aufsatz „Le culte impérial en Chine“ im Journal Asiatique Ser. X Bd. VIII (1906), S. 491—516. Farjenel geht von der richtigen Ansicht aus, daß die Religion eines Volkes diejenige sei, die der Gesellschaft ihre Form gegeben habe. Daher sei die chinesische Religion die Gesamtheit der Glaubenssätze und Bräuche, die sich im *culte impérial*, d. h. in dem kaiserlichen oder staatlichen Kultus des Himmels, der Erde usw., sowie in dem *culte domestique*, d. h. in dem Ahnenkultus jeder Familie offenbare, denn sie habe das gesamte Familien- und Gesellschafts-Recht in China bedingt und durchdrungen. Der Verfasser gibt dann eine Übersetzung des 37. Kapitels der Abteilung *li-pu* des Ta T'sing hui-tien (Staatshandbuch), in dem das große Opfer für den Himmel am Tage der Wintersonnenwende beschrieben wird. Seine Behauptung, daß die alte chinesische Religion weitere Beweise dafür gebe, daß die chinesische Zivilisation chaldäischen Ursprungs sei, wird mehr Widerspruch finden als seine sonstigen Angaben. — Eine von wesentlich anderen Gesichtspunkten ausgehende Erörterung der chinesischen Ausdrücke für „Himmel“, „Himmelsherr“ u. ä. ent-

hält die Schrift des Jesuitenpaters Henri Havret, T'ien-Tchou, Seigneur du Ciel, die als Nr. 19 der „Variétés Sinologiques" (Shanghai 1901) erschienen ist. Die Untersuchung des Verfassers knüpft an eine bei der Stadt Chêngtu in Sschuan gefundene buddhistische Stele aus der Zeit der T'ang-Dynastie an (618—905), deren Inschrift den Ausdruck *t'ien-chu* „Himmelsherr" enthält. Da dies die Bezeichnung ist, die von der katholischen Kirche für ihren christlichen Gottesbegriff gewählt ist, so verfolgt Havret sie in den verschiedenen Bedeutungen und Gebrauchsarten während zweier Jahrtausende bei Buddhisten (hier dürfte allerdings öfters eine Verwechslung mit dem ähnlich geschriebenen *t'ien-wang* „Himmelskönig" vorliegen), Muhammedanern, Nestorianern, Juden, Katholiken und Protestanten in China. Die Frage, wie der Name des christlichen Gottes im Chinesischen zu übersetzen sei und in welchem Verhältnis dieser zu dem chinesischen „Himmel" stehe, hat als „term-question" zeitweilig zu lebhaften Auseinandersetzungen unter den Missionaren geführt. Der Verfasser gibt auch hierüber einen kurzen Überblick, sowie über die Geschichte des Ausdrucks *t'ien-chu* in der katholischen Propaganda, bis zu seiner endgültigen Festsetzung als Bezeichnung für „Gott" durch den Papst Benedikt XIV. i. J. 1742.

Von den Werken, die sich mit Konfuzius und der orthodoxen Lehre beschäftigen, ist in erster Linie der i. J. 1905 erschienene V. Band von „Les Mémoires Historiques de Se-ma Ts'ien" von Édouard Chavannes zu nennen, der die Biographie des Konfuzius (XLVII. Kapitel des Shi-ki) enthält. Ssĕ-ma Ts'ien hat diese Biographie unter die den ehemals regierenden Fürstenfamilien gewidmeten Kapitel eingereiht, eine Tatsache, die bezeichnend ist für die Stellung, die der große Historiker dem „ungekrönten Fürsten" im Reiche des Geistes zuschreibt. In einem besonderen Nachtrage (S. 436 bis 445) weist Chavannes auf die Wichtigkeit der Biographie hin, und zwar nicht bloß in geschichtlicher Beziehung, sondern auch in dogmatischer und philologischer. Es handelt sich hierbei

vor allem um den Text und die Auslegung des Lun-yü, aus dem Ssĕ-ma Ts'ien große Teile zitiert und in mittelbarer Weise erklärt, indem er sie mit bestimmten Vorkommnissen im Leben des Konfuzius in Verbindung bringt. Einige offensichtliche Irrtümer, die er hierbei begangen, mahnen uns zwar, seine Erklärungen nicht immer kritiklos hinzunehmen, aber ebensowenig wird man der neueren chinesischen Exegese, die doch ganz im Banne von Chu Hi's Dogmatik steht, in jedem Falle einen Vorrang einräumen dürfen. Chavannes scheint hierin zuweilen ein wenig zu weit zu gehen. (Vergl. die Besprechung in der Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Ges. Bd. LX, S. 233ff. und T'oung Pao Ser. II Bd. VII, S. 315ff.) Bei künftigen Übersetzungen des Lun-yü wird jedenfalls die Biographie von Ssĕ-ma Ts'ien sehr sorgfältig benutzt werden müssen. — Eine solche Übersetzung wird jetzt vorbereitet von R. Wilhelm, der eine Probe davon in den Preußischen Jahrbüchern Bd. 134 (1908) I. Heft, S. 27—73 im Anschluß an einen „Konfuzius" betitelten Aufsatz veröffentlicht hat. Der Verfasser gibt neben der wörtlichen Übersetzung für jeden Satz noch eine freie deutsche Paraphrase und hat sich in seiner Auffassung von der Orthodoxie Chu Hi's vollkommen frei gemacht. Gerade im Hinblick auf die neueste Bewegung innerhalb des reformatorischen Konfuzianertums in China ist sein Bestreben, die ältere und älteste Exegese wieder stärker heranzuziehen, durchaus berechtigt. Dagegen dürften seine Ansichten über Konfuzius selbst, dem er ein gut Teil Einsicht und Weisheit a posteriori zuschreibt, nicht überall Zustimmung finden. Die Kultusstätten der Orthodoxie behandelt der deutsche Jesuitenpater A. Tschepe in zwei Werken, die als Nr. I und II der von der katholischen Mission in Süd-Shantung herausgegebenen Sammlung „Studien und Schilderungen aus China" i. J. 1906 erschienen sind. Das erste, „Der T'ai-Shan und seine Kultusstätten", beschreibt den T'ai shan und seine Heiligtümer in der Provinz Shantung, jene uralte Opferstätte, an die sich die frühesten religiösen und politischen Legenden der

mythischen chinesischen Vorgeschichte knüpfen. Hier läßt die Überlieferung schon die sagenhaften Kaiser Shen-Nung, Huang-Ti u. a. im 3. Jahrtausend v. Chr. ihre großen Opfer darbringen, hier fanden später die Staatsopfer *fêng* und *shan* für Himmel und Erde statt, von denen oben die Rede war, und hier sollte jeder neue Kaiser, vor allem aber jeder Begründer einer neuen Dynastie die Anerkennung seiner Stellung durch den Himmel erlangen. (Vergl. Chavannes, Mémoires Historiques, Bd. III, S. 413ff.) Tschepe beschreibt die ganze Wallfahrtstraße von der Stadt T'ai-ngan fu bis auf den Gipfel des Berges mit allen ihren zahlreichen Toren, Hallen und Tempeln und erläutert die Rolle, die sie einst in der Geschichte gespielt haben. Jetzt ist der T'ai shan ein Abbild des wirren Durcheinander der chinesischen Religionsbegriffe: taoistische wie buddhistische Kultusstätten bedecken seine Hänge und seinen Gipfel zusammen mit den konfuzianischen Überbleibseln der ältesten nationalen Religion. Alles aber ist gleichmäßig verfallen und verwahrlost, der T'ai shan hat seine Bedeutung nur noch in der Theorie. Das zweite Werk führt den Titel: „Heiligtümer des Konfuzianismus in K'ü-fu und Tschou-hien"; es zerfällt in drei Teile: die Heiligtümer des Konfuzius, die Heiligtümer des Yen fu-tsĕ (eines Lieblingschülers des Konfuzius) und die Heiligtümer des Mencius. Der erste Teil behandelt das Vaterland des Konfuzius (der alte Staat Lu im heutigen Shantung), die Geschichte des Konfuziustempels in K'ü-fu (Shantung), den jetzigen Tempel des Konfuzius in seiner Vaterstadt K'ü-fu und das Grab des Konfuzius. Die beiden anderen Teile geben entsprechend einige geschichtliche Bemerkungen über Yen Hui und Mêng tsĕ und eine Beschreibung ihrer Tempel in K'ü-fu und Tsou hien (von Tschepe Tschou geschrieben). Beide Werke sind mit zahlreichen Photographien illustriert. Daß der wackere Pater tüchtig auf die Heiden und Ketzer schimpft, ist seine Amtspflicht; seine Kapuzinaden sind aber zum Teil sehr belustigend. (Vergl. die Besprechung im Journal of the North-China Branch R. A. S. Bd. XXXIX, S. 189ff.) — Nähere An-

gaben über das Opferritual in einem konfuzianischen Tempel (dem von Hangchou) macht G. E. Moule in einem Aufsatze: „Notes on the Ting-chi, or half-yearly Sacrifice to Confucius“ im Journal of the China Branch R. A. S. (Shanghai) Bd. XXXIII (1900/01), S. 37—73. *Ting-tsi* heißt „Opfer am Ting(-Tage)“, d. h. an dem Tage im 2. und 8. Monat, der die cyklische Bezeichnung *ting* hat. Der Verfasser gibt eine Schilderung der Feierlichkeit auf Grund seiner persönlichen Anwesenheit bei einem solchen Opfer und schließt daran eine Inhaltsangabe und Übersetzungsauszüge von dem Ting-tsi p'u, dem amtlichen Ritualbuche für die konfuzianischen Opfer, das nach dem Ta Ts'ing hui-tien und dem T'ung-li zusammengestellt ist. Die Hymnen, die bei der Kultushandlung gesungen werden, entstammen den kanonischen und klassischen Schriften: dem Shi-king, dem Lun-yü, dem Chung-yung, Mêng-tsĕ und dem Li-ki. Über die Musik dazu macht der Verfasser einige kurze Angaben in einer besonderen Zusatznotiz. Weitere Mitteilungen über die konfuzianische Musik und ihre Instrumente finden sich dann aber in der ausführlichen Arbeit von A. C. Moule, A List of the Musical and other Sound-Producing Instruments of the Chinese in derselben Zeitschrift Bd. XXXIX (1908), S. 1—160 (mit Illustrationen). Danach sind die 44 Instrumente, auf denen die — übrigens weit leiser und harmonischer als im taoistischen Ritual oder im Theater klingende — konfuzianische Ritualmusik hervorgebracht wird, zum größten Teil dieselben, wenigstens dem Namen nach, die bei den religiösen Kultushandlungen im Altertum gebraucht wurden. Die ritualistische Verehrung des Konfuzius selbst ist verhältnismäßig jungen Datums. — Von der politischen und sozialen Seite wird das konfuzianische System beleuchtet von E. Chavannes in seiner Abhandlung: „Les Saintes Instructions de l'Empereur Hong-Wou“ (1368—1398) im Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient Bd. III (1903) S. 549—563. Diese „heiligen Ermahnungen“ *(shêng-yü)* aus der Ming-Dynastie sind der Vorläufer des be-

rühmten „heiligen Edikts“ des Kaisers K'ang-Hi vom Jahre 1671 und decken sich im Inhalte völlig mit ihm. Im Anschluß an die konfuzianische Ethik belehren sie die Bevölkerung über ihre sozialen Pflichten in Familie und Gemeinde. Chavannes hat seiner Übersetzung einen in Stein gemeißelten Text zugrunde gelegt, der dem Jahre 1587 entstammt und sich in der Stadt Si-ngan fu (Shensi) befindet. Er enthält, ähnlich wie das „heilige Edikt“, außer den Hauptsätzen eine Paraphrase, und zwar in Prosa und Poesie, und daneben eine versinnbildlichende Zeichnung für jeden Hauptsatz.

Der Hauptgegner eines Fundamentalsatzes der konfuzianischen Ethik, der Philosoph Sün K'ing oder Sün tsĕ (3. Jahrh. v. Chr.), der gegenüber der Lehre von Konfuzius und Mêng tsĕ, daß die menschliche Natur ursprünglich gut sei, den Satz aufstellte, daß sie ursprünglich schlecht sei, und diesem Grundgedanken eine besondere Abhandlung in seinen Schriften widmete, ist für christliche Missionare immer eine besonders interessante Erscheinung gewesen. Schon Legge hat eine Übersetzung der kleinen Schrift im II. Bande der Chinese Classics gegeben. Seitdem ist eine neue Übersetzung von dem Missionar R. A. Haden, The Philosopher Shuncius (sic!), im „North China Herald“ (Shanghai) vom 1. September, 29. September und 20. Oktober 1905 veröffentlicht worden. Auch J. Edkins, Siün King, the Philosopher, and his Relations with Contemporary Schools of Thought im Journ. China Br. R. A. S. Bd. XXXIII (1899—1900), Heft I, S. 46—55, und der Japaner U. Hattori, Schun-tzu's Stellung in der Geschichte der chinesischen Philosophie, in der Festschrift der deutsch-japanischen Gesellschaft zum XIII. internationalen Orientalisten-Kongresse (1902), S. 5—27 haben sich ausführlich mit ihm beschäftigt.

Die Arbeiten auf dem Gebiete des Taoismus gruppieren sich wie in früheren Jahrzehnten, so auch in diesem noch immer der Hauptsache nach um Lao tsĕ und das Tao-tê king, ja die Begeisterung für dieses Werk der ältesten chinesischen

Metaphysik scheint sogar im XX. Jahrhundert noch an Stärke zuzunehmen und in eine förmliche Epidemie auszuarten. Berufene wie Unberufene — letztere vielleicht mehr als erstere — haben sich seit über fünfzig Jahren in kaum unterbrochener Folge damit beschäftigt, die Geheimnisse des *Tao*, jeder auf seine Weise, zu entschleiern. Historische Untersuchungen, Textkritik und philosophische Vergleichung hat Lao tsĕ's Werk in reicher Fülle erfahren; dabei ist die Zahl seiner Übersetzungen Legion geworden, und noch ist kein Ende dieser Flut zu sehen. Heute sind sogar die der chinesischen Sprache gänzlich Unkundigen von diesem Übersetzungsfieber erfaßt, und die Art, wie sie ihre Weisheit auf den Markt bringen, läßt an Selbstbewußtsein nichts vermissen. Es würde natürlich über den Rahmen dieses Berichtes weit hinausgehen, wollten wir die Fragen der Echtheit oder Unechtheit, der chinesischen Ursprünglichkeit oder der indischen Beeinflussung des Tao-tê king erörtern, wie sie seit den Tagen Abel-Rémusat's, Pauthier's und Stanislas Julien's von Sinologen und Nichtsinologen umstritten worden sind und noch heute umstritten werden; wir können hier nur die neuen Übersetzungen und Bearbeitungen aufzählen, die uns das neue Jahrhundert — bis jetzt! — beschert hat. Von Dvořák's und Parker's Werken war schon oben die Rede. Eine englische Übersetzung mit einer ausführlichen Einleitung und einem chinesischen Wortindex hat P. J. Maclagan in der China Review (Hongkong), Bd. XXIII, S. 1—14, 75—85, 125—142, 191—207, 261—264 und Bd. XXIV, S. 12—20, 86—92 (1898—1900, „The Tao-Teh King"), gegeben. Diese Übersetzung rief Thos. W. Kingsmill auf den Plan, der seine Ansichten in zwei Aufsätzen: „Notes on the Taoteh King" im Journal China Branch R. A. S. Bd. XXXI (1899), S. 206—209, und „Dr. Maclagan and the Taoteh King" in der China Review, Bd. XXIII, S. 265—270 niederlegte. Diesen Einleitungen folgte eine neue Übersetzung Kingsmill's: „The Taoteh King, a Translation with Notes" in der China Review, Bd. XXIV, S. 147—155, 185—196. Einen

sehr interessanten Fund hat E. v. Zach in Peking gemacht: er konnte im XXV. Bande der China Review (1900—1901), S. 157—162, 228—234 eine mandschurische Übersetzung des Tao-tê king unter dem Titel: „Manchurian Translation of Lao-Tzu's Tao-tê-ching. Romanized Text" veröffentlichen. Zach macht leider keinerlei Angaben über Herkunft und Art dieses Werkes. (Vergl. B. Laufer, Skizze der manjurischen Literatur in der Revue Orientale von 1908, S. A. S. 50.) Von den späteren Übersetzern hat meines Wissens bedauerlicherweise keiner von diesem Texte Gebrauch gemacht. — G. Ch. Toussaint erwarb i. J. 1904 in dem Taoistenkloster Po-yün kuan bei Peking Abdrücke der in Stein gemeißelten Texte des Tao-tê king und des Yin-fu king (ein anderes bekanntes taoistisches Werk, beide sind übersetzt von Legge in den „Sacred Books of the East", Bd. XXXIX und XL). Eine Reproduktion davon mit einer Beschreibung, „Le Tao tö king gravé sur pierre", ist in der T'oung Pao, Ser. II Bd. VI (1905), S. 229—236 veröffentlicht worden. Die Inschriften sind i. J. 1858 nach einem aus dem Jahre 1316 stammenden Originaltexte des berühmten Kalligraphen Chao Mêng Fu (1254—1322) angefertigt worden und von großer Schönheit. Der Text zeigt zahlreiche Varianten gegenüber dem uns sonst überlieferten, doch sind einige davon offenbar auf Fehler und Ungenauigkeiten zurückzuführen. — Eine neue deutsche Übersetzung des Tao-tê king (nicht die erste!) hat Dr. Franz Hartmann gegeben: „Theosophie in China. Betrachtungen über das Tao-Teh-King. (Der Weg, Die Wahrheit und das Licht.) Aus dem Chinesischen des Lao-tze übersetzt." Ferner Alexander Ular, „Die Bahn und der rechte Weg; der chinesischen Urschrift des Lao-tse in deutscher Sprache nachgedacht" (Leipzig 1903). Diesem Produkte war schon eine französische Ausgabe unter dem Titel: „Le Livre de la voie et de la ligne droite de Lao-tsé" (Paris 1902) vorangegangen. Ular ist ein mit hervorragender Phantasie ausgerüsteter Journalist; er er-

scheint deshalb besonders geeignet, Gedanken aus einer Sprache „nachzudenken", die er nicht kennt! Noch zwei englische Übersetzungen sind zu erwähnen: J. W. Heysinger, „The Light of China. The Tâo Teh King of Lâo Tsze" (Philadelphia 1903) und Lionel Giles, „The Sayings of Lao Tzŭ. Translated from the Chinese, with an Introduction" (London 1904). Herbert A. Giles, der temperamentvolle Bekämpfer des Lao tsĕ, der durch seine bekannte Abhandlung „The Remains of Lao tzŭ", im XIV. Bande der China Review (1886) die Frage nach der Echtheit des Tao-tê king zuerst aufwarf und verneinte, hat seine Argumente noch einmal zusammengefaßt und vervollständigt in einem Aufsatze: „Lao tzŭ and the Tao Tê ching" in seinen „Adversaria Sinica" Nr. 3 (Shanghai 1906), S. 58—78. — Daß die Anziehungskraft des Lao tsĕ in Zukunft eine Abschwächung erfahren wird, ist, wie es scheint, nicht anzunehmen, da ein Gerücht besagt, daß schon wieder mehrere Übersetzungen in Vorbereitung sind. Die Sinologen werden hoffentlich ihre Kräfte den zahllosen anderen dringlicheren Aufgaben zuwenden und das Tao-tê king den philosophierenden und ästhetisierenden Dilettanten überlassen. — Ein anderes taoistisches Werk, das in Europa wiederholt Übersetzungen und Bearbeitungen erfahren hat (von St. Julien, Legge, Douglas), ist das T'ai-shang kan-ying p'ien, ein in China sehr volkstümliches Buch über taoistische Ethik, das die Belohnungen und Strafen für die Guten und Bösen, sowie den Charakter beider Menschengattungen beschreibt. Eine neue Übersetzung nebst Erklärung haben Teitaro Suzuki und Paul Carus geliefert unter dem Titel: „T'ai-Shang Kan-Ying P'ien. Treatise of the Exalted One on Response and Retribution" (Chicago 1906). Von demselben Verfasser stammt das „Yin Chih Wen, The Tract of the Quiet Way" (Chicago 1906). Das Yin-chi wên ist ebenfalls ein kurzes und volkstümliches Handbuch der taoistischen Morallehre, das aber mit den Grundbegriffen der konfuzianischen Ethik durchsetzt ist. Er wird dem Wên-ch'ang ti-kün, dem „Gott des (lite-

rarischen) Wissens" zugeschrieben; tatsächlich ist sein Verfasser ebenso wie der des vorigen Werkes unbekannt. (Vergl. Douglas, Confucianism and Taoism, S. 256ff. und 272ff.) Auch das Yin-chi wên ist übrigens bereits früher von Klaproth und von Léon de Rosny veröffentlicht und übersetzt worden. (Vergl. T'oung Pao, Ser. II Bd. VII, S. 536f.) Eine unausgesprochene Weiterbildung von Lao tsĕ's Lehre vom *tao* im konfuzianischen System hat F. Farjenel nachzuweisen gesucht in seinem Aufsatz „La métaphysique chinoise" im Journal Asiatique, Ser. IX Bd. XX (1902), S. 113—131. Er sieht in dem, was Chou Tun Yi (1017—1073), der Vater des späteren metaphysischen Systems, *t'ai-ki* („die höchste Spitze") nennt, dasselbe, was bei Lao tsĕ das *tao* ist. Diese Vorstellung von dem *t'ai-ki*, dem Urprinzip, ist dann ein Jahrhundert später von Chu Hi, dem Begründer der Orthodoxie, aufgenommen und weiter entwickelt, so daß sie die ganze orthodoxe konfuzianische Schule beherrscht. Die letztere charakterisiert Farjenel als „weder spiritualistisch, noch materialistisch, wie viele meinen", vielmehr sei ein „psychologischer Pantheismus" die Grundlage ihrer gesamten Metaphysik. Chou Tun Yi wird von Farjenel Chou Lien K'i genannt. Diese Bezeichnung ist nicht genau. Lien-k'i ist der Heimatsort des Philosophen in Hunan, Chou wird deshalb auch oft *Lien-k'i sien-shêng* „der Meister von Lien-k'i", genannt. — Zu einem ähnlichen Ergebnis hinsichtlich Chu Hi's Philosophie wie Farjenel kommt Herbert A. Giles in seinem Vortrage: „Psychic Phenomena in China" in „Adversaria Sinica" Nr. 6 (1908), S. 145—162. Er erörtert den alten chinesischen Dualismus von *hun* und *p'o*, die beide zusammen die menschliche Seele bilden, und schließt aus der Art, wie Chu Hi mit dieser alten Vorstellung umgeht, daß dieser trotz seines Materialismus an die Unsterblichkeit der Seele glaubte. — Abgesehen von den erwähnten Übersetzungen ist leider das Gebiet der späteren taoistischen Dogmatik von der Sinologie völlig vernachlässigt worden. In den Untersuchungen über Volkskunde und Volksreligion (s. u.) sind zwar die taoistischen

Elemente erkannt und betont worden, aber der Taoismus als System ist bis jetzt unerforschtes Gebiet geblieben.

Besser steht es mit dem Buddhismus, obwohl auch hier die eigentliche Dogmatik des Mahāyāna-Systems noch ihrer Bearbeitung wartet. Im folgenden sind nur die wissenschaftlichen Einzeluntersuchungen berücksichtigt worden; von populären Darstellungen allgemeiner Art ist abgesehen. E. H. Parker gibt unter dem Titel „Chinese Buddhism" in The Imperial and Asiatic Quarterly Review Ser. III Bd. XIV (1902) S. 372—390 einen kurzen Überblick über die Geschichte der Einführung und Verbreitung des Buddhismus in China bis zum Jahre 400, d. h. bis zu Kumārajīva's Ankunft in Ch'ang-an (Si-ngan fu) am Hofe der späteren Ts'in-Dynastie. Parker glaubt nach wie vor, daß der Buddhismus erst infolge des Traumes des Kaisers Ming ti i. J. 61 n. Chr. in China Eingang gefunden habe, und daß „absolut kein Grund vorhanden sei für den Glauben, der Buddhismus sei in irgendwelcher Form den Chinesen vor diesem Jahre zu Ohren gekommen". Wie dann aber ein solcher Traum und seine Auslegung möglich gewesen sein sollen, dafür bleibt Parker die Erklärung schuldig. Auch ist damit die Angabe der Han-Annalen nicht zu vereinigen, nach der es i. J. 65 n. Chr. in der heutigen Provinz Hunan bereits buddhistische Mönche gab (vergl. T'oung Pao Ser. II Bd. VI S. 550 Anm. 1). Die Stelle ist allerdings Parker anscheinend noch nicht bekannt gewesen, aber er macht sich auch die Behandlung der anderen chinesischen Nachrichten, die seiner Behauptung entgegenstehen (so besonders die des bekannten Textes aus dem Weï-lio über das Bekanntwerden indischer Sūtras in China i. J. 2 v. Chr.), allzu leicht. (Vergl. hierzu die Abhandlung über „Die Ausbreitung des Buddhismus von Indien nach Turkistān und China" in diesem Archiv Bd. XII S. 207ff.) — Die Übersetzungsliteratur über die so außerordentlich wichtigen und lehrreichen Berichte von den Reisen buddhistischer Pilger zwischen Indien und China, die sich an die Namen St. Julien, Abel-Rémusat, C. F. Neumann

Beal, Legge, Giles, Takakusu und Chavannes knüpft, ist während der letzten Jahre, namentlich durch die Arbeiten Chavannes', wieder bedeutend bereichert worden. Der bekannteste und bedeutendste unter den chinesischen Pilgern, Hüan Tsang, hat eine neue Bearbeitung von dem englischen Sinologen Thomas Watters erfahren, der aber leider starb, bevor sein Werk gedruckt wurde. Die Herausgabe des Manuskriptes wurde deshalb von befreundeter Seite unternommen und dem Indologen Rhys Davids übertragen, der sich des Beistandes des jetzt ebenfalls verstorbenen früheren Arztes der englischen Gesandtschaft in Peking, Dr. S. W. Bushell's, versicherte. Das Werk ist unter dem Titel „On Yuan Chwang's Travels in India 629—645 A. D." (London 1904—05) in zwei Bänden erschienen. Th. Watters war sicher ein ausgezeichneter Kenner der chinesischen buddhistischen Literatur, aber er starb nach längerem Leiden i. J. 1901, und die Herausgeber haben das Manuskript veröffentlicht, ohne, wie sie angeben, daran zu rühren. Wenn man nun bedenkt, welche Fülle von neuen Nachrichten seitdem über Mittelasien und Nordindien und deren Geschichte an das Licht gebracht ist, so daß viele bisher dunkle und zweifelhafte Stellen in Hüan Tsang's Bericht klargestellt und zahlreiche Mißverständnisse berichtigt werden konnten, so muß man bedauern, daß die Herausgabe nicht einem Gelehrten anvertraut wurde, der weniger ängstlich in bezug auf Zusätze zum Text gewesen wäre als die beiden Genannten. Das dringende Bedürfnis einer Neuausgabe von Hüan Tsang's Si yü ki ist also durch das engliche Werk nicht befriedigt worden. Wenn übrigens Rhys Davids in einem besonderen Artikel der Einleitung sich über die Aussprache des Namens des berühmten Pilgers äußert und zu dem Ergebnis kommt, daß die heutige Version des Peking-Dialekts, „Yuan Chwāng" (!) als die gültige anzusehen sei, so hätte er das Urteil über diese verwickelte Frage, bei der sehr viele und sehr verschiedenartige Momente hineinspielen, getrost den Sinologen überlassen sollen. Seine Ausführungen zeigen, daß er — was nicht über-

raschen kann — vollständig im dunkeln tappt. Hüan Tsang wird nach wie vor die wissenschaftlich gerechtfertigtste Form des Namens bleiben. (Vergl. die ausführliche Besprechung von Pelliot, Bull. Éc. fr. d'Extr. Or. Bd. V S. 423ff.) Auch die Reise eines anderen bekannten Pilgers, des Sung Yün, die in den Jahren von 518 bis 522 ausgeführt wurde, ist neu bearbeitet worden. Die Arbeit von Chavannes, „Voyage de Song Yun dans l'Udyāna et le Gandhāra" im Bull. Ec. fr. d'Extr. Or. Bd. III (1903) S. 379—441 bedeutet eine wesentliche Verbesserung gegenüber den früheren Übersetzungen von Abel-Rémusat (unvollständig), Neumann und Beal. Sung Yün's und seines Reisegefährten Hui Sheng Berichte sind leider verloren gegangen, aber eine ausführliche Inhaltsangabe findet sich in dem Lo-yang kia-lan ki („Geschichte der Klöster von Lo-yang"), das unter anderen auch in der bekannten Sammlung Han Weï t'sung shu enthalten ist. Dieser Text ist es, den Chavannes übersetzt hat. Der Bericht über Sung Yün's Reise ist deshalb von besonderer Bedeutung für die Geschichte der Ausbreitung des Buddhismus nach China, weil er zeigt, daß in Udyāna und Gandhāra, d. h. in Nordindien, sich eine neue Art des Buddhismus, das mahāyānistische System, entwickelt hatte, das von dem in Mittelindien, besonders in Magadha herrschenden scharf zu trennen ist. Nordindien aber war für China zugänglicher als der Süden. In einem Anhange gibt Chavannes eine sehr wertvolle Zusammenstellung der chinesischen Werke aus der Zeit vor der T'ang-Dynastie (618), die auf Indien Bezug haben. — Des weiteren hat Chavannes noch die Tätigkeit von zwei indischen Buddhisten beleuchtet, die für die Verbreitung ihrer Religion in China von Wichtigkeit gewesen sind. In dem Artikel „Guṇavarman (367—431)" in der T'oung Pao Ser. II Bd. V (1904) S. 193—206 behandelt er die Wirksamkeit dieses aus Kaschmir stammenden Mönches, der i. J. 423 auf Java die buddhistische Lehre einführte und dann auf die Einladung des Kaisers Wên ti von der Sung-Dynastie i. J. 425 nach China und i. J. 431 an den

Hof nach Nanking kam. Er hat während dieser Zeit eine Anzahl indischer buddhistischer Texte in das Chinesische übersetzt und war (i. J. 425) der erste buddhistische Mönch in Südchina. Die Lebensbeschreibung des Guṇavarman, die Chavannes übersetzt hat, findet sich im Kao sêng chuan („Lebensbeschreibungen hervorragender Śramaṇas"). Der Artikel „Jinagupta" (528—605) in der T'oung Pao Ser. II Bd. VI (1905) S. 332—356 beschäftigt sich mit einem durch seine umfangreiche Übersetzungstätigkeit besonders ausgezeichneten indischen Mönche. Jinagupta kam von Kaschmir über den Lop-nor, durch das Kuku-nor-Gebiet i. J. 559 oder 560 nach Ch'ang-an, wo er Chinesisch lernte und die Übersetzung buddhistischer Sūtras begann. Er hat im ganzen 37 Werke in 170 Kapiteln übersetzt, darunter, zusammen mit Dharmagupta, das berühmte Saddharmapuṇḍarīka-sūtra. Die Beschreibung seines inhaltvollen Lebens und seiner Abenteuer in Ssĕchuan und bei den Türkvölkern ist enthalten in dem Sü kao sêng chuan (eine Fortsetzung des eben genannten Werkes.). — Einer der letzten chinesischen Pilger, die nach Indien vor dem großen Muhammedaner-Einbruch zogen, war Ki Ye, der i. J. 964 oder 966 mit über sechzig anderen chinesischen Mönchen und zweihundert Uiguren durch Turkistān nach Kaschmir und weiter nach Magadha reiste, um dann über Nepal um 976 nach China zurückzukehren. Von dieser Reise ist uns nur das Itinerar in der Enzyklopädie Yuan kien leï han erhalten; das kurze Dokument ist neu übersetzt worden (es gibt bereits eine Übersetzung von Schlegel) von Édouard Huber mit dem Titel „L'itinéraire du pélerin Ki Ye dans l'Inde" im Bull. Éc. fr. d'Extr. Or. Bd. II (1902) S. 256—259. Einige Zusätze dazu hat Chavannes gegeben in seinen „Notes Sinologiques" in derselben Zeitschrift Bd. IV (1904) S. 75—81. In der T'oung Pao Ser. II Bd. X (1909) S. 199—212 endlich veröffentlicht Chavannes die Übersetzung einer Lebensbeschreibung des Mönches Sêng Hui aus Sogdiana (Samarkand), der um die Mitte des 3. Jahrhunderts über Kiao-chi (Tongking)

nach China kam und im Gebiete des unteren Yangtsĕ den Buddhismus verbreitete. Er hat die beiden Sammlungen buddhistischer Märchen Shatpāramitā-sannipāta-sūtra und Saṃyuktāvadāna-sūtra (Bunyiu Nanjio's Katalog Nr. 143 und 1359) übersetzt und dadurch zuerst indische Volkskunde in China bekannt gemacht. Mehrere sehr interessante Studien über den buddhistischen Patriarchen Vasubandhu und den Verkündiger seiner Lehre in China, Paramārtha, hat der japanische Gelehrte J. Takakusu veröffentlicht. Vasubandhu ist für das Studium der buddhistischen Dogmatik von besonderer Wichtigkeit. Bis in sein hohes Alter hinein ein Anhänger und Vorkämpfer der Sarvāstivāda-Schule, also des Hīnayāna, wurde er später von seinem Bruder Asaṅga zum Mahāyāna bekehrt; und da wir Werke von ihm aus beiden Perioden seiner Entwicklung besitzen, so ist er ein lehrreicher Wegweiser für das Studium beider Systeme. Als Hīnayānist verfaßte Vasubandhu die Paramārtha-saptati zur Bekämpfung der Sāṃkhya-Philosophie (in der Sāṃkhya-saptati), aus der Buddha's Lehre hervorging, während aus seiner Mahāyāna-Zeit eine große Anzahl von Kommentaren, z. B. zum Saddharmapuṇḍarīka-sūtra (vgl. Bunyiu Nanjio's Katalog Nr. 1232 und 1233), und von eigenen Śāstras, z. B. der Vijñānamātra-siddhi (ibid. Nr. 1238—1240), erhalten sind. Der eifrigste Verbreiter von Vasubandhu's Lehren und Werken in China war der indische Mönch Paramārtha, der auch eine Lebensbeschreibung seines Meisters übersetzt und vermutlich auch verfaßt hat (ibid. Nr. 1463). Diese Lebensbeschreibung hat Takakusu ins Englische übersetzt unter dem Titel „The Life of Vasu-bandhu by Paramārtha (A. D. 499—569)" in der T'oung Pao Ser. II Bd. V (1904) S. 269—296. Daran schließt sich ein Aufsatz: „A Study of Paramārtha's Life of Vasu-bandhu, and the Date of Vasu-bandhu" im Journal R. A. S. 1905 S. 33—53. Paramārtha kam auf Einladung des Kaisers Wu ti von der Liang-Dynastie i. J. 548 nach Nanking und starb in Kanton i. J. 569, nachdem er eine große Anzahl indischer Werke in das Chine-

sische übersetzt hatte. Takakusu stellt aus den Angaben Paramārtha's in Verbindung mit anderen Umständen zuverlässig fest, daß Vasubandhu vor 546, wahrscheinlich aber etwa von 420—500 (er wurde achtzig Jahre alt) gelebt hat. Danach ließe sich das Datum für Īśvarakṛṣṇa, den Verfasser der Sāṃkhyakārikā, auf etwa 450 ansetzen. Dieses Werk, das älteste über die Sāṃkhya-Philosophie, das uns erhalten ist, hat Paramārtha ebenfalls in das Chinesische übersetzt. Takakusu hat diese Übersetzung zum Gegenstande einer umfangreichen Abhandlung gemacht mit dem Titel „La Sāṃkhyakārikā étudiée à la lumière de sa version chinoise" im Bull. Éc. fr. d'Extr. Or. Bd. IV (1904) S. 1—65 und S. 978—1064. Der erste Teil enthält die Untersuchungen des gelehrten Verfassers über den Text des Werkes und seiner beiden Kommentare, über das Leben des Vasubandhu, der einer chinesischen Überlieferung zufolge einen Kommentar zu der Kārikā und dann eine Gegenschrift, die Paramārtha-saptati, darüber verfaßt haben soll, und schließlich über das Leben des Paramārtha. Der zweite Teil gibt dann eine französische Übersetzung der Sāṃkhyakārikā oder, wie der Titel nach dem chinesischen Text wiederzugeben ist, der Suvarṇa-saptati nebst Kommentar. Zwischen den Anhängern der Sāṃkhya-Philosophie und den Buddhisten bestand zur Zeit Vasubandhu's lebhafte Gegnerschaft, und die buddhistische Überlieferung weiß von einer großen Disputation beider vor dem König Vikramāditya zu erzählen, in der die Buddhisten anfänglich unterlagen, bis Vasubandhu auftrat und ihnen den Sieg verschaffte. (Vergl. St. Julien, Mémoires etc. Bd. I S. 117f.) Über diese Disputation hat außer Paramārtha und Hüan Tsang auch der chinesische Mönch K'ueï Ki, ein Schüler Hüan Tsang's (632—682), einen Bericht hinterlassen in seinem Kommentar zu Vasubandhu's Vijñānamātra-siddhi. Takakusu hat diesen in einem besonderen Aufsatze: „K'uei-Chi's Version of a Controversy between the Buddhist and the Sāṃkhya Philosophers", in der T'oung Pao Ser. II Bd. V (1904) S. 461—466, behandelt. Mit Recht nimmt er an dem Bericht

Anstoß, daß Vasubandhu einen Kommentar zu der Sāṃkhya-kārikā, also einem Werke seiner Gegner, geschrieben haben soll, und vermutet, daß hier eine Verwechslung der beiden Namen Sāṃkhya-saptati (= Sāṃkhyakārikā) und Paramārtha-saptati (Vasubandhu's Gegenschrift) vorliegt. — Eine andere chinesische Übersetzung Paramārtha's, nämlich die von Aśvaghoṣa's Mahāyānaśraddhotpāda-śāstra (Nanjio's Katalog Nr. 1249—50) hat zwei Bearbeiter gefunden. Teitaro Suzuki, „Aśvaghosha's Discourse on the Awakening of Faith in the Mahāyāna" (Chicago 1900) gibt eine sehr lehrreiche Einleitung und dann eine englische Übersetzung des Textes. In der Einleitung erörtert er die Tätigkeit und das vermutliche Datum des Aśvaghoṣa, das von besonderer Bedeutung ist wegen der Verbindung des Patriarchen mit dem König Kaniṣka, kommt aber auch zu keinem genaueren Ergebnis, als daß Aśvaghoṣa zwischen der zweiten Hälfte des 1. Jahrh. v. Chr. und dem Jahre 80 n. Chr. gelebt haben muß. Von dem (verlorenen) Sanskrit-Werke gibt es außer der Übersetzung von Paramārtha noch eine von Sikṣānanda aus Khotan, der i. J. 700 nach China kam. Suzuki vermutet, daß beiden Übersetzungen verschiedene Redaktionen zugrunde gelegen haben. Eine zweite englische Übersetzung desselben Werkes stammt von Timothy Richard und Yang Wên Hui, „The Awakening of Faith in the Mahāyāna Doctrine — The New Buddhism" (Shanghai 1907). Richard ist ein temperamentvoller Missionar und betrachtet daher das Mahāyāna-System von seinem eigenen Standpunkte aus. Er hält es für eine mittelasiatische Form des Christentums, mit dem es zusammen aus Babylon kam, wo „einige von den jüdischen Propheten ihre wunderbaren Visionen von dem kommenden Reiche Gottes niederschrieben!" Über Aśvaghoṣa selbst sagt er nur, „alle stimmen darin überein", daß er ein Zeitgenosse des Königs Kaniṣka war, der im 1. Jahrh. n. Chr. lebte, und daß er der Gründer der Mahāyāna-Schule war. „Alle stimmen darin überein" ist eine von den beliebten englischen Wendungen, deren man sich be-

dient, wenn man etwas sagen will, was man nicht genau kennt oder was man nicht beweisen kann. Über die Zeit von Kaniṣka ist die Übereinstimmung durchaus nicht so allgemein wie Richard annimmt, und als Begründer des Mahāyāna-Systems gilt für gewöhnlich Nāgārjuna. Eine andere Übersetzung von Richard, „Guide to Buddhahood, being a Standard Manual of Chinese Buddhism" (Shanghai 1907), ist mir leider nicht zugänglich. Ich weiß daher nicht, um welches chinesische Werk es sich hierbei handelt. Ebenso habe ich die beiden Arbeiten von Paul Carus, „Amithaba, a Story of Buddhist Theology" und „The Buddha's Nirvana. A Sacred Buddhist Picture by Wu Tao-tsze" nicht erhalten können. — Die Übersetzung eines erst später in den buddhistischen Kanon aufgenommenen chinesischen Werkes kündigt H. Hackmann an in einem Aufsatz „Pai chang ch'ing kuei, The Rules of Buddhist Monastic Life in China" in der T'oung Pao Ser. II Bd. IX (1908) S. 651—662. Das Pai-chang t'sing kueï ist eine Sammlung von Vorschriften für das mönchische Leben im Kloster und zugleich eine Art Festkalender. Die Angaben Nanjio's (Katalog Nr. 1642) über die Entstehung des Werkes weichen wesentlich ab von denen, die Hackmann macht. Nicht recht verständlich erscheint es, warum Hackmann sich des Englischen bedient anstatt seiner deutschen Muttersprache. — Dem buddhistischen Aeskulap widmet Paul Pelliot eine Studie „Le Bhaiṣajyaguru" im Bull. Éc. fr. d'Extr. Or. Bd. III (1903) S. 33—37. Der Bhaiṣajyaguru ist ein Buddha und führt im Chinesischen den wörtlich übersetzten Namen *Yao-shi* d. h. „Herr der Heilkunde". Er ist eine in China wie in Japan und Tibet sehr volkstümliche Gottheit. Ein Sūtra, das von ihm handelt, die Bhaiṣajyaguru-vaiḍūrya-prabhā, ist zwar im Sanskrit nicht mehr erhalten, wohl aber in mehreren chinesischen und tibetischen Übersetzungen. (Vgl. Nanjio Nr. 170—173.) Pelliot hält es nicht für ausgeschlossen, daß sich eine Sanskritversion mit tibetischer Schrift in den Tripiṭika-Sammlungen der Ming-Dynastie befand.

Übrigens hat sich, was Pelliot entgangen zu sein scheint, schon J. J. M. de Groot über den Yao-shi und sein Sūtra ausgesprochen. (S. Le Code du Mahāyāna en Chine S. 157f.) — Gleichfalls von Pelliot stammt eine Studie über zwei buddhistische Sekten, die beide eine politische Tätigkeit ausgeübt haben, und von denen die eine als berühmte Geheimgesellschaft noch heute besteht: „La Secte du Lotus blanc et la Secte du Nuage blanc" im Bull. Éc. fr. d'Extr. Or. Bd. III (1903) S. 304—317 und Bd. IV (1904) S. 436—440. Die Sekte des „weißen Lotus", die öfters die Anstifterin politischer Umtriebe gewesen ist und noch 1900 bei den „Boxer"-Wirren beteiligt gewesen sein soll (vgl. Parker, China, her History, Diplomacy and Commerce S. 291), wurde im Jahre 1133 gegründet, während die Sekte der „Weißen Wolke" (so genannt nach einem buddhistischen Kloster in der Nähe von Hangchou), die in der Geschichte weniger hervorgetreten ist, bereits i. J. 1108 entstand. Beide Sekten haben ihre Hauptwirksamkeit unter der Sung- und Yuan-Dynastie (bis 1341) entfaltet. — Durch die russischen und deutschen Ausgrabungen im Turfan-Gebiet von Ost-Turkistān sind auch manche für die Geschichte des Buddhismus wertvolle Denkmäler ans Licht gebracht worden. Schon die von Klementz geleitete russische Expedition von 1898 brachte Schriftstücke in uigurischer (alt-türkischer) Sprache mit, die von Radloff als Fragmente buddhistischer Werke erkannt wurden (vergl. Nachrichten über die von der Kaiserl. Akad. d. Wiss. zu St. Petersburg i. J. 1898 ausgerüstete Expedition nach Turfan Heft I S. 68ff.). Das hierdurch dargetane Vorhandensein einer uigurischen buddhistischen Literatur wurde bestätigt durch einen interessanten Fund, von dem Berthold Laufer in einem Aufsatze, „Zur buddhistischen Literatur der Uiguren", in der T'oung Pao Ser. II Bd. VIII (1907) S. 391—409 Mitteilung macht. Laufer fand in einem tibetischen Sūtra ein Kolophon, wonach die chinesische Ausgabe dieses Sūtras, das den Titel Peï-tou t'si sing king d. h. „Sūtra von dem Siebengestirn des Großen Bären" führt, i. J.

1330 von Alin-Temur in das Uigurische übersetzt und in tausend Exemplaren gedruckt wurde. Das Sūtra sei von Hüan Tsang aus Indien mitgebracht und in China übersetzt worden. Es findet sich in Nanjio's Katalog des Tripiṭaka nicht aufgeführt, scheint also nicht für kanonisch angesehen zu sein: vielleicht ist es aber in den älteren Sammlungen der Ming enthalten. Ein Verzeichnis der von Hüan Tsang mitgebrachten 657 Werke (vergl. Edkins, Chinese Buddhism S. 118 f.) besitzen wir auch nicht, so daß sich also der Sanskrit-Titel vorläufig nicht ermitteln läßt. Die von Radloff übersetzte Stelle eines uigurischen buddhistischen Fragments findet sich in der tibetischen Version des Sūtras nicht. Inzwischen ist die von Laufer ausgesprochene Hoffnung, daß bei der weiteren Forscherarbeit in Turkistān der buddhistische Kanon oder wenigstens Teile davon in uigurischer Sprache ans Licht kommen möchten, ihrer Erfüllung näher gebracht worden. Die letzte Königl. Preußische Turfan-Expedition hat eine Menge größerer uigurischer Bruchstücke mitgebracht, und unter diesen hat F. W. K. Müller die Teile eines anderen Sūtras gefunden, die er in einer Abhandlung, Uigurica, in den Abhandlg. d. Königl. Preuß. Akad. d. Wiss. vom Jahre 1908 S. 10—35 bekannt gibt. Es handelt sich hier um das Suvarṇaprabhāsa-sūtra, und zwar um die von I Tsing in das Chinesische übersetzte Redaktion Suvarṇaprabhāsottamarāja-sūtra (Nanjio's Katalog Nr. 126; ich weiß nicht, woher Müller den Titel Suvarṇa-prabhāsa-uttama-sūtra indra-rāja hat). Ob auch diese uigurische Übersetzung nach dem chinesischen Text angefertigt ist oder nach dem Sanskrit, wird sich erst dann entscheiden lassen, wenn man das Datum der Übersetzung kennt. Die von Laufer auf Grund einer Bemerkung Grünwedels (Mythologie des Buddhismus S. 66) wiederholte Angabe, daß unter den Mönchen, die auf Befehl des Kaisers Kubilai (13 Jahrh.) buddhistische Schriften übersetzten, auch solche gewesen seien, die uigurisch verstanden, wird durch die chinesischen Historiker bestätigt. In den Yuan-Annalen (Yuan shi Kap. 134 fol. 18r°) wird von dem Uiguren Ka-la-na-ta-ssĕ er-

zählt, daß er auf Befehl des Kaisers Shi-tsu (Kubilai 1280—94) zusammen mit dem buddhistischen Reichsprälaten (*kuo-shi*), einem Tibeter, „indische und tibetische Sūtras in uigurische Schrift übertragen" mußte. Von einer anderen Übersetzung wird aus dem 14. Jahrh. berichtet (Yuan shi Kap. 202 fol. 3v^0). Ein sprachkundiger Mann aus Bishbalik, namens Ka-lê-wa-mi-ti-li, später Pi-lu-tsa-na-shi-li genannt, der seit seiner Jugend das Uigurische und das Sanskrit verstand, erhielt 1312 oder 1313 den kaiserlichen Befehl, die Sanskrit-Sūtras zu übersetzen. Die Arbeit wurde während der Periode Yen-You (1314—1320) beendet. Pi-lu-tsa-na-shi-li könnte mit dem Prajñaśrī identisch sein, der in dem tibetischen Kolophon als mongolischer Übersetzer erwähnt wird. (Vergl. auch Edkins, Chinese Buddhism S. 149.) — Eine ebenfalls im Turfan-Gebiet ausgegrabene große buddhistische Steininschrift ist von mir übersetzt und erklärt worden in der Abhandlung „Eine chinesische Tempelinschrift aus Idikutšahri bei Turfan" in dem Anhang zu den Abhandlungen der Königl. Preuß. Akad. d. Wiss. vom Jahre 1907. Die Inschrift stammt aus dem Jahre 469 und feiert den Ruhm des Maitreya Buddha und eines türkischen Landesfürsten. Sie gibt ein gutes Bild davon, wie sich die buddhistische Dogmatik jener Zeit in weitgehendem Maße der Terminologie der Taoisten bediente.

Vom Lamaismus hat sein gründlichster Kenner, A. Grünwedel, eine ausgezeichnete knappe, aber sehr klare Skizze in der „Kultur der Gegenwart", Teil I, Abt. III (1906), S. 136—161: „Der Lamaismus", gegeben. Neben einem Abriß der Geschichte Tibets, mit der die Entwicklung des Lamaismus vielfach zusammenfällt, beschreibt Grünwedel mit wenigen Zügen das Wesen dieses Religionsgemisches, „aus spätindischem Buddhismus und einer überwiegenden Zutat von Mythologie, Mystizismus und Magie", wie es von Padmasambhava und Śāntiraksita um die Mitte des 8. Jahrhunderts begründet und zur Bekämpfung der älteren Bon-Religion in Tibet eingeführt wurde. Zum Schluß erörtert er das Verhältnis zwischen Lamaismus und

Europäertum. Eine grundlegende wissenschaftliche Arbeit hat Grünwedel aber geliefert in seinem Werke: „Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei“ (Leipzig 1900). Das Buch beansprucht nur ein „Führer durch die lamaistische Sammlung des Fürsten E. Uchtomskij“ zu sein, es ist aber in Wirklichkeit weit mehr als das: an der Hand zahlreicher Abbildungen, von denen nur ein Teil Stücke aus der genannten Sammlung wiedergibt, führt der Verfasser seinen Leser durch das ganze lamaistische Pantheon mit allen seinen phantastischen Verzerrungen, und die ausführlichen Erklärungen bilden einen wahren Thesaurus für das Studium der tibetischen Mythologie und Ikonographie. (Vergl. die Besprechungen in der T'oung Pao Ser. II Bd. I S. 349ff., Journal China Branch R. A. S., Bd. XXXIII, Heft 3, S. 60ff. und Bull. Éc. fr. d'Extr. Or. Bd. I, S. 144f.) — Über die vorlamaistische Bon-Religion in Tibet und Padmasambhava's Stellung dazu hat sich Berthold Laufer in zwei Arbeiten ausführlicher geäußert. In der einen, „Über ein tibetisches Geschichtswerk der Bonpo“ in der T'oung Pao Ser. II Bd. II (1901), S. 24—44, behandelt er ein tibetisches Werk, in dem der Ursprung der Bon-Religion, ihre Dauer und Ausbreitung und ihr Verfall dargestellt werden. Laufer gibt von dem einen Kapitel des Buches eine Übersetzung, in dem die Kämpfe zwischen den altnationalen Parteien und dem eindringenden Buddhismus in der Zeit von 740—786 geschildert werden. Eine Ergänzung hierzu bildet die andere Arbeit: „Die Bru-ža-Sprache und die historische Stellung des Padmasambhava“, in der T'oung Pao Ser. II, Bd. IX (1908), S. 1—46. Mit Bru-ža identifiziert Laufer das heutige Dardistān mit Giligit am oberen Indus. Die uns bis jetzt noch verschlossene Bru-ža-Sprache wird in der tibetischen Literatur häufig erwähnt. Es hat auch vermutlich eine Bru-ža-Schrift und sicher eine Bru-ža-Literatur gegeben; und zwar sollen fast alle Schriften der Bon-Religion in diesem Alphabet abgefaßt gewesen sein. Es scheint dies auf eine engere Beziehung dieser Religion zu dem Lande Bru-ža hinzudeuten,

zumal das letztere nach chinesischen Quellen noch im 8. Jahrh. unter tibetischer Herrschaft stand. Die Bon-Religion selbst, sagt Laufer, ist keine tibetische, sondern eine fremde, die auf persischer Grundlage ruht, mit allen möglichen fremden Elementen vermischt in Dardistān entwickelt wurde und von da zunächst in das westliche und schließlich in das zentrale Tibet gelangte. Unmittelbar südwestlich an Gilgit nun schloß sich das Land Udyāna, und hier begann die erste Wirksamkeit des Padmasambhava, der dann zur Bekämpfung der Bon-Religion nach Tibet berufen wurde. Auf Grund der Berichte der tibetischen Königsannalen (rGyal-rabs) kommt Laufer zu dem Ergebnis, daß die große Bedeutung, die Padmasambhava im Laufe der Zeit im System des Lamaismus erhalten hat, erst das Erzeugnis einer späteren Periode ist. Er habe den Ruf eines gefürchteten Dämonenbezwingers gehabt und sei als solcher populär geworden, das eigentliche fruchtbare geistige Element aber sei ein anderer buddhistischer Lehrer gewesen, der mit Padmasambhava gleichzeitig in Tibet gewirkt habe, nämlich Śāntiraksita. So sei dieser als der eigentliche Vater des Lamaismus anzusehen, Padmasambhava aber habe nur zu einer bestimmten Richtung darin den Anstoß gegeben, nämlich zu dem formelhaften Zauberwesen und der Teufelaustreibung.

Mit chinesischer Volksreligion und Volkskunde im allgemeinen beschäftigen sich mehrere Arbeiten von verschiedenem Werte. Frau E. T. Williams hat sich der dankenswerten Aufgabe unterzogen, religiöse Volksschriften zu sammeln, von denen sie einige in ihrem Aufsatze: „Some Popular Religious Literature of the Chinese“ im Journal China Branch R. A. S., Bd. XXXIII (1900—1901), Heft I, S. 11—29 mitteilt. Die Verfasserin hat festgestellt, daß diese Literatur in China außerordentlich reichhaltig ist und sich beständig erneuert. Sie zeichnet sich aus durch eine große Duldsamkeit gegenüber allen herrschenden Religionssystemen im Reiche und bildet so einen wohltuenden Gegensatz zu der eifernden Gehässigkeit, mit der christliche Bekenntnisse sich befehden. Konfuzianische, taois-

tische und buddhistische Elemente werden ohne Parteilichkeit aufgenommen: wir finden die Lehren der Pietät vereinigt mit den Mahnungen zu freundlicher Geduld dem vorher bestimmenden Schicksal gegenüber und mit Lobpreisungen für die buddhistische Kuan-yin, die Helferin in allen Nöten. Sehr viele von den kleinen Schriften sind in poetischer Form gehalten, wohl in der Annahme, daß die Verse und Reime sich besser dem Gedächtnis einprägen. Eine große Rolle spielt in dieser Literatur auch der Küchen- oder Herd-Gott. Diesem chinesischen Lar hat A. Nagel, „Der chinesische Küchengott" in diesem Archiv Bd. XI (1908), S. 23—43, einen besonderen Aufsatz gewidmet, der allerdings zum großen Teil mit einer älteren Arbeit De Groots übereinstimmt. (Vergl. De Groot, Les fêtes annuellement célébrées à Émoui. Annales du Musée Guimet Bd. XI—XII, S. 449 ff. und in diesem Archiv XII, S. 145.) Der Ursprung des Küchengottes (im Chinesischen hat er die Bezeichnungen *tsao-shen*, *tsao-wang* oder *tsao-kün*) geht zurück in die mythische Vorzeit. Er ist der Gott des Herdfeuers, der Schutzpatron des Hauses, aber auch der strenge Wächter über die Sitten der Bewohner. Der Buddhismus hat sich dann später seiner bemächtigt und seinen Kultus ausgeschmückt. Nagel wie De Groot vergleicht seine religionsgeschichtliche Bedeutung mit der des vedischen Agni. — Eine umfangreiche Sammlung volkstümlicher Sagen, Legenden und Märchen gibt der englische Missionar John Macgowan unter dem Titel „Chinese Folk-lore" in einzelnen Abschnitten in der zu Shanghai erscheinenden Zeitschrift: „The North-China Herald" heraus. Es ist anzunehmen, daß das Werk später in Buchform erscheinen wird. — Einen sehr wertvollen Beitrag zur Kenntnis des chinesischen Volkstums hat W. Grube geliefert durch sein Werk „Zur Pekinger Volkskunde" (Veröffentlichungen aus dem Königlichen Museum für Völkerkunde, Bd. VII, Heft 1—4. Berlin 1901). Die Arbeit, der persönliche Studien in Peking zugrunde liegen, gibt eine gründliche fachkundige Darstellung der Gebräuche bei Geburten, Hochzeiten, Todes-

fällen und Ahnenopfern, sowie der Jahresfeste und Volksbelustigungen. Es ist eine bedauerliche Kurzsichtigkeit der Museumsverwaltung, dieses Werk zu einem Preise in den Buchhandel zu geben, der eigentlich nur für Bibliotheken erschwinglich ist. Aus diesem Grunde hat es nicht annähernd die Verbreitung gefunden, die es verdient. Angeregt durch Grube's Werk, hat der Missionar Georg M. Stenz sich ähnlichen Studien in seinem Bezirke gewidmet und die Ergebnisse in einer Schrift „Beiträge zur Volkskunde Süd-Shantungs" (Veröffentlichungen des städtischen Museums für Völkerkunde zu Leipzig, Heft I. Leipzig 1907) niedergelegt, die von A. Conrady herausgegeben und mit einer Einleitung versehen ist. Die Arbeit lehnt sich in ihrer Art und Einteilung an das Werk von Grube an und sollte andere Missionare zur Nachahmung anspornen. Beide Werke zeigen deutlich, wie fest buddhistische und noch mehr taoistische Lehren und Bezeichnungen mit dem chinesischen Volkstum verwachsen sind. — Etwas enger gefaßt ist der gleiche Gegenstand in der Abhandlung von Ernest Box, „Shanghai-Folk-lore" im Journ. China Branch R. A. S., Bd. XXXIV (1901—1902), S. 101—135. Hier werden lediglich die religiösen Anschauungen und Gebräuche geschildert, wie sie im Leben des Volkes, und zwar in der Provinz Kiangsu, bei allen kleinen und großen Ereignissen sich geltend machen. — Lokale Totenbräuche behandelt Gilbert Walshe in einem Aufsatz „Some Chinese Funeral Customs" in derselben Zeitschrift, Bd. XXXV (1903—1904), S. 26—64. Hier handelt es sich um die Provinz Chekiang, namentlich die Präfekturen Ningpo und Shaohing. Der Verfasser gibt eine genaue Beschreibung aller Riten und Bräuche von der Sterbestunde bis zum T'sing-ming-Tage, d. h. bis zum Ende des ersten Jahres nach dem Tode. Auch hier zeigt sich deutlich, wie buddhistische und taoistische Vorstellungen durcheinander gehen, wie denn auch Priester beider Religionen vor und bei dem Begräbnis abwechselnd tätig sind. Der oben erwähnte Dualismus der Seele tritt wieder in der

Auffassung von dem Vorgang des Sterbens in die Erscheinung: der *hun* steigt hinauf in den Äther, der *p'o* hinab in die Erde. (Vergl. Grube, Pekinger Totenbräuche im Journal of the Peking Oriental Society Bd. IV, S. 79ff.) — Wie Walshe das Ende des Lebens, so behandelt J. Dols den Anfang in „L'enfance chez les Chinois de la province de Kan-sou" im „Anthropos" Bd. III (1908), S. 761—770. Er schildert die Gebräuche bei und nach der Geburt, die Namengebung des Kindes und den ersten Unterricht; daneben auch die von den Chinesen in Kansu angewandten Mittel zur Verhinderung der Empfängnis, zur Abtreibung und zur Fruchtbarmachung unfruchtbarer Frauen. In demselben Bande der gleichen Zeitschrift S. 14—18 findet sich eine kurze Notiz von A. Volpert über „Gräber und Steinskulpturen der alten Chinesen" (mit Abbildungen), die in Süd-Shantung aufgedeckt sind. Es handelt sich um Steingräber oder vielmehr Steinkisten und um Grabkammern von Zimmergröße, die aus der Zeit der Han-Dynastie (206 v. Chr. bis 220 n. Chr.) stammen sollen. Sehr bunten Inhalts, aber arm an Neuem sind die beiden Bücher von Paul Carus, „Chinese Life and Customs" und „Chinese Thought" (beide Chicago 1907). Das erste ist eine Zusammenstellung von chinesischen Bildern aus einem japanischen Werke mit mehr oder weniger oberflächlichen und zum Teil mißverständlichen Erklärungen. Das zweite enthält vermischte Angaben über chinesische Schrift, Wahrsagekunst, Astronomie u. a. und am Schluß die unvermeidliche Erörterung der „chinesischen Frage". Literatur dieser Art gibt es die Fülle über China, es war unnötig, sie zu vermehren. — Eine interessante kleine Studie über die Miao-tsĕ in der Provinz Kueïchou, Ureinwohner im südwestlichen China, hat Geo. Edgar Betts unter dem Titel „Social Life of the Miao tsï" im Journal China Branch R. A. S Bd. XXXIII (1900—1901), Heft II, S. 1—21 veröffentlicht. Der Verfasser, ein Missionar in Kueïchou, behandelt hauptsächlich die Sitten der Chung-kia, des zahlreichsten und anscheinend zivilisiertesten Stammes der Miao-tsĕ. Er erzählt von ihren

Bräuchen bei Hochzeiten und Todesfällen, ihren Festlichkeiten, ihrer Kleidung und ihrer Sprache. Die letztere scheint sehr stark vom Chinesischen beeinflußt zu sein, so daß man zuweilen nicht weiß, was in einem Satze ursprünglich ist. Eine eigene Schrift haben die Miao-tsĕ nicht; soweit sie schreiben können, bedienen sie sich chinesischer Zeichen. Betts teilt auch mehrere Gesänge in Übersetzung mit. — Aus einem chinesischen Berichte schöpft T'ang Tsai-fou seine Mitteilungen über „Le mariage chez une tribu aborigène du sud-est du Yunnan" in der T'oung Pao Ser. II Bd. VI (1905), S. 572—622. Er gibt die Übersetzung einer chinesischen Abhandlung über die Hochzeitsbräuche bei einem Stamme der Ho-ni im äußersten Süden der Provinz Yünnan, die zu der großen Familie der Thai-Völker gehören. Der Verfasser dieser Abhandlung, der Neffe eines chinesischen Beamten in Yünnan, folgte i. J. 1660 seinem Oheim auf seinen entfernten Posten und heiratete i. J. 1667 selbst die Tochter eines Häuptlings von einem der Ho-ni-Stämme. Seine Erzählung kann daher auf Glaubwürdigkeit besonderen Anspruch erheben; und da er sich nicht auf die bloße Schilderung einer Hochzeit beschränkt, sondern auch zahlreiche geschichtliche und ethnographische Angaben beifügt, so ist das kleine Werk ein sehr wertvoller Beitrag zur Kenntnis jener Gebiete und ihrer nichtchinesischen Bewohner.

Über fremde Religionen im alten chinesischen Reiche sind wenige, aber bedeutungsvolle Arbeiten erschienen. Die preußischen Expeditionen nach Turfan unter Grünwedel und Le Coq haben außer vielen anderen interessanten Dingen auch Fragmente der verloren geglaubten manichäischen Literatur zutage gebracht. Daß die iranische Lehre des Mânî in den Ländern der Uiguren ihre Vertreter hatte, war durch Nachrichten der chinesischen Historiker bekannt (vergl. „Eine chinesische Tempelinschrift aus Idikutšahri bei Turfan" S. 34), aber über ihre Schriftwerke ist erst durch die Entdeckungen F. W. K. Müllers einiges Licht verbreitet worden, der unter den archäologischen Funden von Turkistān die erwähnten Fragmente erkannte.

Seine Aufsehen erregenden Mitteilungen sind in den Berichten der Königl. Preuß. Akad. d. Wiss. in Berlin erschienen unter dem Titel: „Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkistān" (Sitzungsberichte der philos.-hist. Kl. 1904, S. 348—352 und Anhang zu den Abhandlungen 1904). Die Sprache dieser Fragmente ist teils türkisch, teils mittelpersisch, die Schrift aber das sogenannte Estrangelo, eine modifizierte syrische Schrift, die auf Mânî selbst zurückgeführt wird. Den von Müller veröffentlichten Handschriften konnte A. von Le Coq ein neues Stück, und zwar in uigurischer Schrift hinzufügen. In seiner Mitteilung „Ein manichäisch-uigurisches Fragment aus Idiqut-Schahri" (Sitzungsberichte 1908, S. 398—414) schreibt er dieses Dokument der Zeit der T'ang-Dynastie (618—905) zu. Müller erwähnt in seinen Veröffentlichungen auch einige unbedeutende Fragmente mit nestorianischer Schrift in syrischer und türkischer Sprache. Das bestätigt die Annahme, daß die Nestorianer schon in früher Zeit Gemeinden in Turkistān und China gehabt haben müssen. Die Geschichte dieser alten, ungemein lebenskräftigen christlichen Sekte ist leider noch nicht so durchforscht worden, wie sie es verdient. Ein Franzose, Charles-Eudes Bonin, hat i. J. 1900 das nordwestliche China zu dem Zwecke bereist, um die Spuren der Nestorianer aufzusuchen, aber Veröffentlichungen über seine Erfolge sind mir nicht bekannt geworden. Von Ning-hia in Kansu aus hat er eine „Note sur les anciennes Chrétientés Nestoriennes de l'Asie Centrale" im Journ. As. Ser. IX Bd. XV (1900), S. 584—592 geschrieben, in der er, in Anlehnung an Devérias „Notes d'epigraphie mongole-chinoise" (Journ. As. Ser. IX Bd. VIII, S. 94ff. und 395ff.), eine sehr klare Übersicht über die Verbreitung des Nestorianertums gibt. Im J. 1265 gab es in Asien 25 und im J. 1349 26 nestorianische Erzbistümer, darunter solche in Turkistān, Tangut (d. h. damals Ost-Tibet, Kansu, Shensi und Ssĕchuan) und China. Offenbar war auch Si-ngan fu, unter der Mongolen-Dynastie die Hauptstadt von

Tangut und Fundort der berühmten nestorianischen Inschrift von 781, Sitz eines Erzbischofs. Es scheint sich hiernach im 13. und 14. Jahrh. eine Kette von christlichen Gemeinden von Baghdad durch Westturkistān, über Samarkand, Ferghana, Kashgar, an den Rändern des Tarimbeckens entlang, durch Kansu, Shensi und Shansi bis Peking gezogen zu haben. Die Nestorianer sind für die geistige Entwicklung in Innerasien von großer Bedeutung geworden: ihre syrische Schrift ist von den uigurischen Türken angenommen und danach in veränderter Form den Mongolen und Mandschus übermittelt worden. Bonin vermutet auch, ob mit Recht, mag dahin gestellt bleiben, daß Tsong-kha-pa bei seiner Reformation des Lamaismus im Anfang des 15. Jahrhunderts, wenigstens im Ritual, von dem Nestorianertum beeinflußt worden sei. — Die erwähnte große nestorianische Inschrift von Si-ngan fu hat inzwischen eine neue, sehr ausführliche Bearbeitung erfahren durch den Jesuiten Henri Havret. Leider ist er vor der Vollendung seines Werkes gestorben, so daß uns die Geschichte der Inschrift nebst den reproduzierten Texten vollständig, die Erklärung dagegen nur zum Teil vorliegt. Das Ganze trägt den Titel „La stèle chrétienne de Si-ngan-fou“ und bildet die Nummern 7, 12 und 20 der „Variétés Sinologiques“ (Shanghai 1895, 1897 und 1902). — Die oft erörterte Frage nach der Herkunft der in K'ai-fêng fu (Provinz Honan) vorhandenen Reste einer jüdischen Gemeinde hat während der letzten Jahre ihre endgültige Erledigung gefunden. Die ältere Sinologie und zu einem kleinen Teil auch die neuere (z. B. Cordier, Wieger u. a.) nahm an, die Juden seien im 1. Jahrh. n. Chr. über Land nach China gekommen, sei es nach der Zerstörung von Jerusalem i. J. 70 n. Chr., oder infolge einer Vertreibung aus den persischen Ländern. Eine noch ältere Lesart wollte sogar die Einwanderung der Juden in die Zeit der Chou-Dynastie, in das 4. oder 3. Jahrh. v. Chr. verlegen. Der ersteren Annahme — 1. Jahrh. n. Chr. — schloß sich auch der Jesuit Jérôme Tobar an, in seinem sehr sorgfältigen Werke „Inscriptions

Juives de K'ai-Fong-Fou", Nr. 17 der „Variétés Sinologiques" (Shanghai 1900), in dem er außer einer historischen Übersicht über die ganze Frage eine genaue Übersetzung der Inschriften von K'ai-fêng fu mit chinesischem Text, Plänen der Synagoge usw. gab. Tobar gründet seine Ansicht auf die eine von den Inschriften vom Jahre 1512 und auf die mündliche Überlieferung der Juden selbst. Dieser bis dahin kaum bestrittenen Ansicht trat P. Pelliot in seiner Besprechung des Tobarschen Werkes in Bull. Éc. fr. d'Extr. Or. Bd. I, S. 263f. entgegen. Er wies darauf hin, daß die älteste Inschrift, die von 1489, die Einwanderung der Juden unter die Sung-Dynastie (960—1278) verlegt, eine Angabe, die durch weitere geschichtliche Erwägungen sehr wahrscheinlich gemacht wird, während die anderen Vermutungen durch keine einzige sonstige Quelle zu stützen sind. Auch sei es willkürlich, anzunehmen, daß die Einwanderung über Land stattgefunden habe, vielmehr weise alles auf Indien hin als das Land der Herkunft und auf den Seeweg über Süd-China als die Straße, auf der die Juden gekommen seien. Unabhängig hiervon wurde dieselbe Ansicht mit noch größerer Sicherheit von E. Chavannes in der Revue de synthèse historique Bd. I (1900) und später in der T'oung Pao Ser. II Bd. V, S. 482f. vertreten. Eine zusammenfassende Arbeit lieferte dann B. Laufer: „Zur Geschichte der chinesischen Juden" im Globus Bd. LXXXVII (1905), S. 245—247. Danach kann es keinem Zweifel mehr unterliegen, daß die Juden während der Sung-Dynastie, und zwar wahrscheinlich in der ersten Hälfte des 12. Jahrh., aus Indien auf dem Seewege nach Nord-China gekommen sind. Die Veranlassung zu dieser Einwanderung waren zunächst Handelsgeschäfte, hauptsächlich mit Baumwollstoffen; später mögen auch die Angriffe der Muhammedaner in Indien gegen die Juden dazu beigetragen haben. Angelockt durch die großen Handelsfahrten der Araber, schlossen sich die unternehmenden Händler deren Zügen nach dem Osten an und gelangten so zuerst nach Süd-China. Für das J. 878 wird hier bereits

die Anwesenheit von Juden in einer arabischen Quelle bezeugt. Allmählich drangen sie weiter über T'süan-chou fu (nicht weit von Amoy in Fukien), Hangchou, Ningpo, wo in der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts eine jüdische Kolonie bestand, vielleicht auch Nanking nach K'ai-fêng fu und selbst nach Peking vor. Sie sind also später als die Christen und Muhammedaner in China bekannt geworden. Bemerkenswert ist es, daß das Judentum in China ganz von dem Einflusse des Islām abhängig geworden ist, in der Architektur seiner Bauten sowohl, wie auch in der chinesischen Terminologie seiner Schriften. Es bildet dies ein Seitenstück zu dem Verhältnis zwischen dem einwandernden Buddhismus und dem älteren Taoismus im 4. und 5. Jahrh. — Wenn nach dem Gesagten Giles in seinem Artikel „Moses" in den „Adversaria Sinica" Nr. 3 S. 55—57 (Shanghai 1906) doch wieder davon ausgeht, daß die Juden i. J. 72 n. Chr. eine Kolonie in Honan gegründet hätten, und wenn er an diese vermeintliche Tatsache die sehr gewagte Hypothese knüpft, die Chinesen hätten schon um 300 n. Chr. eine Kenntnis von der Legende über Moses gehabt, so ist dies wohl nur durch seine Unbekanntschaft mit der vorhandenen Literatur zu erklären.

III Mitteilungen und Hinweise

Diese verschiedenartigen Nachrichten und Notizen, die keinerlei Vollständigkeit erstreben und durch den Zufall hier aneinander gereiht sind, sollen den Versuch machen, den Lesern hier und dort einen nützlichen Hinweis auf mancherlei Entlegenes, früher Übersehenes und besonders neu Entdecktes zu vermitteln. Ein Austausch nützlicher Winke und Nachweise oder auch anregender Fragen würde sich zwischen den verschiedenen religionsgeschichtlichen Forschern hier u. E. entwickeln können, wenn viele Leser ihre tätige Teilnahme dieser Abteilung widmen würden. Sog. Rezensionen soll diese Abteilung ebensowenig enthalten als sie „Berichte" enthalten soll.

Verbot des Knochenzerbrechens

(Nachtrag zu oben S. 84)

Wie die vergleichende Religionsforschung biblische Vorschriften und Vorstellungen in eine neue Beleuchtung rückt, mag noch folgendes zeigen: Vom Passahmahl betont das Gesetz zweimal das Verbot, daß beim Genuß desselben kein Knochen zerbrochen werde (Exodus 12, 46 u. Numeri 9, 12), und eine genügende Erklärung dafür sucht man vergebens. Im vierten Evangelium, das hier einer älteren Schrift angehört, wird bekanntlich besonderer Wert darauf gelegt, Jesus den Charakter des Passahlammes dadurch zu verleihen, daß erzählt wird, man habe bei seinem Leichnam die Beine nicht zerbrochen (Johannesevangelium 19, 33—36). Nun erzählt uns Curtiß a. a. O. 201, daß, wenn die Fellahim Palästinas ein Erlösungsopfer für ein neugeborenes oder krankes Kind darbringen, sie sich davor hüten, dem Tiere einen Knochen zu zerbrechen, „damit nicht auch des Kindes Knochen brechen"! Ebenso darf dem am Heiligtum des Ortsheiligen (Weli) zum Jahresfest dargebrachten einjährigen Schafbock kein Knochen zerbrochen werden (S. 242 das.).

Dieselben Vorstellungen nun herrschten offenbar auch im altdeutschen oder indogermanischen Religionsleben vor, wie des ausführlichen in Mannhardts Germanischen Mythen S. 57—74 zu lesen. Die Kinder durften von der vom wütenden Heer geschlachteten Mastkuh mitessen, aber keinen Knochen zerbeißen, sonst wird bei der Wiederbelebung die Kuh lahm. So darf der heilige Garmon oder Germanus an dem ihm vorgesetzten Kalb keinen Knochen zerbrechen, damit er es für seinen Wirt wieder beleben

kann. Ebenso dürfen an den Böcken Thors in der nordischen Sage die Schenkelbeine nicht zerbrochen werden, sonst werden sie bei der Wiederbelebung lahm. Ob nicht bereits dem neutestamentlichen Bericht von den unverletzten Knochen des Leichnams Jesu die Idee der Wiederauferstehung in unversehrter Gestalt zugrunde liegt? Wahrscheinlich geht die Sage von dem wiederbelebten kostbaren Pferde, das ein allzu freigebiger Gastwirt seinem Gast zum Essen vorgesetzt hat (siehe Gervasius Otia Imperialia, herausgegeben von Liebrecht, S. 47, vgl. Anmerkung 70, S. 158) und die Sage von Abu Hatim bei Dunlop, S 519, auf morgenländischen Ursprung zurück, wie ja bereits im Testament Abrahams, das dem ersten christlichen Jahrhundert angehört, von der Wiederbelebung des von Abraham den Engeln vorgesetzten Kalbes die Rede ist (siehe meinen Artikel in Jewish Quarterly Review V 584). Wie die an Virgil den Zauberer, an Maimonides und an Theophrastus anknüpfenden Wiederbelebungslegenden auf persische Sagenkreise zurückweisen, soll in einem späteren Artikel auseinandergesetzt werden.

Cincinnati **K. Kohler**

Nachtrag zu Archiv XIII S. 102 Anm. 5: Die beiden Mutternamen stimmen merkwürdigerweise mit dem Vatersnamen der beiden Gründer des zweiten Tempels überein: Zerubabel ben Sealthiel und Jesua ben Jozadak. Dies Zusammentreffen kann nicht zufällig sein, sondern setzt gewisse theologische Spekulationen voraus. Der im zehnten Jahrhundert lebende, sehr gut informierte karäische Schriftsteller Qirqisānī berichtet (ed. Harkavy, Petersburg 1894, p. 306 oben), daß die Christen behaupten, „daß der Tempel, dessen Wiederaufbau die Propheten verkündeten und Ezekiel voraussah, derselbe ist, den Zerubabel baute. Es gibt keinen anderen." Dieselbe Ansicht teilt er (p. 319 Z. 5) im Namen der Karäer Mediens und Chorasans mit, indem er hinzufügt, daß nach deren Meinung „der versprochene Messias bereits gekommen und in Wirklichkeit getreten ist". Mit anderen Worten, es gab eine Ansicht, die von Christen ausgesprochen oder geteilt wurde, daß der zweite Tempel die Erfüllung der messianischen Weissagungen bedeutete und die Zerubabel eine messianische Rolle zuweist. Malkisedek wurde wohl mit Zerubabel als Messias oder Jesua als Hohepriester in Verbindung gebracht.

New York **J. Friedländer**

Zu Archiv XII 46 ff.: Zu der verdienstlichen Materialiensammlung von Hellwig über mystische Meineidszeremonien sei es gestattet, einige Nachträge zu liefern. Bei den oberschlesi-

schen und posenschen Juden werden, wie ich von einigen von dort stammenden Zöglingen unseres Predigerseminars höre, um das Zustandekommen des Eides überhaupt zu verhindern, die Schwurfinger entweder mit Lehm oder einer sonstigen Masse bestrichen oder man schneidet sich in einen oder mehrere der Schwurfinger und überklebt diese dann mit Heftpflaster. Dadurch soll die Berührung der Schwurfinger mit der Thora, auf die der schwörende Jude bekanntlich die Hand legt, verhindert werden. Anderseits wird mir von einem Fall in Posen erzählt, wo ein meineidsverdächtiger Jude ohne weiteres sich bereit erklärte, die Schwurfinger auf die infolge zahlloser Fingerabdrücke mit Schmutz bedeckte betreffende Thorastelle zu legen, aber sofort zurückschreckte, als ihm der Richter auf den Rat des Rabbiners ein sauberes Exemplar der Thora zur Ableistung des Schwures vorlegte. Hier scheint man also bestrebt, das durch die Berührung zwischen Schwurfingern und Thora bedingte Zustandekommen des Eides überhaupt zu verhindern. In Posen soll der Glaube herrschen, man könne ruhig einen Meineid schwören, wenn man während des Schwures mit der linken Hand etwa einen Rockknopf festhalte und an diesen ausschließlich denke. In Posen, wie im Rheinland, soll der Schwörende sich auch einen Stein in die Tasche stecken. Wenn er an diesen während der Eidesleistung denkt, so kann er ruhig etwas Unwahres beschwören. Ob hier der Knopf oder Stein als „Sündenbock" gedacht ist, scheint mir zweifelhaft. Ich möchte eher glauben, daß durch das intensive Ablenken der Gedanken von der Gottheit das Zustandekommen eines rituellen Eides überhaupt verhindert werden soll. Bekanntlich lesen wir in den Evangelien, daß die Juden zur Zeit Christi einen Eid bei dem Brandopferaltar oder Tempel als ungültig, dagegen bei dem, was auf dem Altar liegt oder bei dem Golde des Tempels als gültig betrachteten (Matth. 23, 16 ff.). Auch das Schwören bei Jerusalem, bei dem Himmel, bei dem eigenen Haupte rügt der Heiland doch gewiß nur deshalb, weil bei solchen Schwüren nur ein Scheineid herauskommen konnte. — Im Schwarzwald herrscht der Glaube, daß die Schwurfinger eines Meineidigen bei lebendigem Leibe verfaulen oder doch vor dem Tode schwarz werden. Auch findet der Meineidige nach dem Tode keine Ruhe. Letztere Sage findet sich auch in Angeln (in Schleswig): Ein Ritter, der mit Laub von seinen eigenen Bäumen unter seiner Kopfbedeckung und mit Erde von seinem eigenen Felde in den Schuhen auf einem strittigen Stück Land stehend geschworen hatte, er stehe auf seiner eigenen Erde unter dem Schatten seiner eigenen Bäume und dadurch das Land widerrechtlich an sich brachte, soll noch jetzt in Gestalt eines schwarzen Pudels auf einem zu dem betreffenden Felde hinführenden Stege jede Nacht um die Geisterstunde sitzen.

Zum Schluß noch eine Bemerkung! Zur Zeit meiner Kindheit wollte man in meiner Heimatprovinz (Holstein) nichts von Eiden wissen und betrachtete jeden, der überhaupt einen Eid geschworen hatte, als sozusagen gebrandmarkt. Unsere Gesetzgeber sollten mit solcher Abneigung des Volkes gegen den Eid rechnen und ihn nicht durch übermäßige Vermehrung zu einer alltäglichen Kleinigkeit machen, die man en bagatelle behandelt. Ich glaube, die Zahl der Meineide würde dann ganz beträchtlich zusammenschwinden.

Kropp (Schleswig) **H. Stocks**

Zu Archiv XII 577 f.: M. P. Nilsson bemerkt, ich habe in meiner Dissertation (Die kultische Keuschheit im Altertum, Heidelberg 1908) S. 40 f. zum Beweise für die Behauptung, daß der erste Beischlaf als besonders gefährlich gelte, u. a. die Tobiasnächte angeführt. Aus Troels Lund Bd XI[2] S. 220 ff. ist nach Nilsson[1] ersichtlich, daß die Sitte der Enthaltung in den ersten Tagen der Ehe in die germanischen Länder von der Kirche eingeführt worden ist, die altgermanische Ehe aber gerade durch das Beilager rechtlich vollzogen wurde. Daraus schließt Nilsson: „Die Sache liegt also für die nordischen und germanischen Völker anders als Fehrle will."

Ich will nur erweisen, daß der Beischlaf, weil mit dämonischen Wirkungen verknüpft, für verunreinigend gilt und besonders der erste Beischlaf. Dieser Verunreinigung, d. h. diesem gefährlichen Zusammentreffen mit dämonischen Mächten, sucht man durch verschiedene Mittel zu entgehen: entweder verschiebt man wie in den Tobiasnächten den Akt der geschlechtlichen Vereinigung und führt somit die Dämonen irre, „indem man ihnen Unterlassung der Ehevollziehung vorspiegelt" (H. Oldenberg, Die Religion des Veda, Berl. 1894, S. 271 u. 464 f.), oder Braut und Bräutigam müssen die erste Nacht wachend mit Erzählungen hinbringen (ebenda S. 411), oder sie dürfen nicht in das Ehebett, wo die Dämonen sie erwarten, sondern müssen am Boden schlafen[2], oder die bösen Dämonen müssen aus dem Ehebett und der Brautkammer ver-

[1] Ich selbst habe Troels Lunds Werk nicht einsehen können.

[2] So erklärt Oldenberg die Sitte (S. 411, 417, 590). Man könnte bei der Vorschrift, daß Braut und Bräutigam in den ersten Tagen der Ehe am Boden schlafen müssen, zunächst auch an einen Ritus der Fruchtbarkeit denken (vgl. Mannhardt, Wald- und Feldkulte I S. 480 ff.; A. Dieterich, Mutter Erde S. 97) und sich daran erinnern, daß durch das Beilager auf der Erde die Ehe fruchtbar werden solle; doch wenn man die parallelen Fälle betrachtet, die Oldenberg anführt, wird man seine oben erwähnte Deutung billigen. Vgl. besonders auch die zahlreichen Belege bei L. v. Schröder, Hochzeitsbräuche der Esten und einiger anderer finnisch-ugrischer Völkerschaften in Vergleichung mit denen der indogermanischen Völker (Berlin 1888) S. 175 ff.

trieben und Bett und Kammer gesegnet werden, wie bei der christlichen Brautbettbenediktion (s. unten), oder man vertreibt die Dämonen durch Lärmen, daher die Sitte des Polterabends (s. meine Diss. S. 41, 1), oder Braut und Bräutigam wechseln die Kleider, damit die Dämonen die Braut nicht kennen, oder die Braut hängt einen Bart um (ebenda) usw.

Daß die Sitte, die Dämonen zu vertreiben, bei den Germanen existiert hat und in irgendeiner Form ausgeübt worden ist, scheint mir sicher[1], ist aber hier nicht von Belang. Aber daß „die nordischen und germanischen Völker" gerade diese eine Art des Schutzes gegen Dämonen, die sog. Tobiasnächte vor dem Eindringen der katholischen Kirche schon gekannt hätten, will ich in meiner Diss. weder beweisen noch bestreiten.[2] Das ist für mich hier gleichgültig. Es kommt mir bei meinen Ausführungen nicht darauf an, ob die Germanen diese Sitte seit alter Zeit gekannt oder aus einem anderen Anschauungskreise übernommen haben, sondern ich will — und so ist überhaupt der erste Teil meiner Arbeit über die kultische Keuschheit angelegt — nur zeigen, daß solche Anschauungen bei den verschiedensten Völkern und zu den verschiedensten Zeiten in Geltung waren, und habe deshalb absichtlich neben Naturvölkern Juden und Christen angeführt, daß die Sitte germanisch sei aber mit keinem Worte erwähnt.

Weiter bemerkt Nilsson, diese Sitte der Römerkirche biete gegen jene Gefahr keinen Schutz. Aber ziemlich allgemein ist anerkannt, daß die Tobiasnächte ein Schutz gegen die Gefahr des ersten Beilagers sein sollen. Und wer das Material übersieht, wird dies kaum mehr bestreiten.[3]

---

[1] Vgl. Schröder a. a. O. S. 57 ff. „Das Verleugnen und Verstecken der Braut, Verschließen und Verrammeln des Brauthauses u. dgl. m." Es ist schon gelegentlich betont worden, daß Schröder mit Unrecht all diese Bräuche auf Raubehe zurückführe, manche erklären sich eher aus der Furcht vor den drohenden Dämonen; S. 72 ff: Verhüllen der Braut; S. 166 ff.: man nimmt einen Degen mit ins Bett als Schutzwehr gegen die bösen Dämonen; S. 192 ff.: Enthaltungen.

[2] Da die Germanen die Dämonengefahr kannten, wäre es möglich, daß die christliche Kirche die Sitte bei den Germanen angetroffen und in ihr Machtbereich gezogen und, weil sie für die Tendenz der Kirche paßte, gefördert habe. Damit ist nicht gesagt, daß sie vorher überall bei den Germanen verbreitet war. Vgl. Schwally, Aegyptiaca in den Orientalischen Studien Th. Nöldeke gewidmet S. 419 A.

[3] Ich verweise neben den in meiner Diss. S. 40 f. angeführten Belegen noch auf A. H Post, Grundriß der ethnologischen Jurisprudenz S 41, der viel Literatur über solche Enthaltungen bei Völkern der ganzen Erde zusammenstellt, dann auf K. Schmidt *Ius primae noctis* Freiburg i. B.) S. 148 ff., Winternitz, Das altindische Hochzeitsrituell, Denkschriften der Kaiserlichen Akademie, Philos. histor. Classe, 40. Bd (Wien 1892) S. 87 ff, Schwally, Or. Stud. f. Nöldeke S. 418 ff. Schwallys Sem. Kriegsaltertümer, die Nilsson erwähnt, hatte ich schon in der Dissertation S. 40, 2 angeführt.

Es sei hier erwähnt, daß die Kirche noch einen weiteren Schutz gegen die Gefahr des ersten Beischlafes bietet durch die Brautbettbenediktion. Diese ist keineswegs nur eine Benedictio thalami. Wie fast immer vor Einweihungs- oder Segensriten werden auch hier zuerst die bösen Dämonen vertrieben und damit das μίασμα beseitigt, das die guten Geister fernhalten oder dem religiösen Akt schaden könnte. Dies ist deutlich aus den nach dem Augsburger Diözesanritus bei der Brautbettbenediktion gebrauchten Worten[1]: *Omnipotens aeterne Deus, . . . quaesumus, ut haec indumenta*[2] *pro tui nominis honore purificare et benedicere digneris . . . Da quoque, Domine, ut famuli tui, qui haec vestimenta portaverint, coelestis gratiae plenitudinem et tuae protectionis munimen mereantur accipere: atque ab omnibus inimicorum insidiis incolumes permaneant.*

Nach einem Straßburger Ritual vom Jahre 1742 (abgedruckt bei Schmidt *Ius primae noctis* S. 147 Anm. 4) besprengte der Priester die Brautleute und das Ehegemach mit Weihwasser und sagte u. a.: *Visita . . . Domine, habitationem istam et omnes insidias ab ea longe repelle.*

Nach Birlinger, Volkstümliches aus Schwaben II S. 401 (Nr. 349) wurde in Konstanz die Brautbettbenediktion folgendermaßen vorgenommen: „Wenn man sich verehelichte und das Ehebette zurecht machte, so ließ man den Herrn Pfarrer oder einen Mönch zu sich bitten, dasselbe einzusegnen, welche Handlung meistens abends vorgenommen wurde. Man zündete zwei Lichter an, der Geistliche legte seine Stola um und betete aus einem lateinischen Buche. Hierauf nahm er das Weihwasser, und segnete das Bett ein, wodurch die Teufel, Hexen und Schrättle (Alp) verhindert wurden, den Eheleuten schaden zu können."

Auf Nilssons anderen Hinweis, der die Pythia betrifft, will ich jetzt nicht näher eingehen, weil ich im zweiten Teil meiner „kultischen Keuschheit" ausführlich darüber zu sprechen habe, sondern nur kurz folgendes bemerken: Ob das χάσμα in Delphi vorhanden war oder nicht, ist für meinen Beweis gleichgültig; es kommt mir nur darauf an, daß der Glaube an die aus einem Erdspalt aufsteigenden Dämpfe existiert hat oder sogar nur darauf, daß man die Begeisterung der Pythia als Liebesverkehr mit Apollon auffaßte. Daß dies der Fall war, konnte Nilsson schon aus dem von mir S. 7 f. angeführten Beleg περὶ ὕψους 13,2 ersehen. Denn diese Stelle kann man nicht als „boshafte Auslegungen der christlichen Schriftsteller" erklären.

Heidelberg **Eugen Fehrle**

[1] Der Katholik, Zeitschrift für katholische Wissenschaft und kirchliches Leben (1903, 2) N. F. 28. Bd S. 81.

[2] Gemeint sind die Kleider des Brautpaares, die im Schlafzimmer auf die Betten gelegt sind.

Zum Sarkophag von Hagia Triada (Archiv XII 161ff.): Das Leidener Museum bewahrt eine dem Flötenspieler von Taf. 2 in der Haltung ganz analoge kretische Bronzefigur. Sie ist bis zu den Knien erhalten, etwa 12 cm hoch und stellt einen mit dem bekannten kretischen Schurze bekleideten Jüngling dar, dessen Kopf ein petasosartiger Hut bedeckt. Die Beugung der Arme ist genau die gleiche wie bei der Figur des Sarkophags, nur daß die Unterarme ganz parallel nebeneinander liegen. Flöten sind keine mehr vorhanden. Dieser Umstand, sowie die starke Ausbeugung des Oberkörpers nach hinten gab wohl den Anlaß, die Figur in Leiden als „Wagenlenker" zu bezeichnen, der sein Gespann zusammenreißt.[1] Wissenschaftlich publiziert ist die Figur noch nicht, eine ungenügende Abbildung findet sich im „Führer durch das Reichsmuseum für Altertümer zu Leiden", Leiden 1908 S. 7 Abb. 4. Diese aus Kreta stammende Bronze hat also mit der anderen bisher bekannt gewordenen, der Berliner Klagefrau (mit der unser Flötenspieler in der Größe zusammengeht) das sepulchrale Motiv gemein.

Die kleinere Bildung des Toten auf Taf. 3 läßt vielleicht noch eine andere Erklärung zu, als die von Duhn gegeben hat. Durch die angezogenen Knie des Hockers ergäbe sich eine ziemlich starke Verbreiterung des Unterkörpers in der Profilansicht, die kaum vorhanden gewesen sein kann, da der vordere Gewandrand gradlinig und fast genau senkrecht verläuft. Dagegen ließe sich diese Gewandbildung und die kleinere Gestalt vereinigen mit der Darstellung eines aus der Erde emportauchenden Toten, der erst zum größeren Teil sichtbar geworden ist und nur auf diese Weise von den Lebenden im Gemälde unterschieden werden konnte.

Offenbach **Ad. Abt**

Vampirglauben in Bulgarien

In seinen ausgezeichneten „Slavischen Volksforschungen" (Leipzig 1908) handelt Fr. Krauß auch über den Vampir (S. 124fg.). Wir gestatten uns hier eine interessante bulgarische Parallele mitzuteilen. Im Dorfe Kestrič (Bezirk von Varna) hat bis zum Jahre 1885 folgender Brauch bestanden: Bei dem Tode eines nicht einheimischen Dorfbewohners, der kein eigenes Haus besessen hat, wird sein Leichnam mit neuen Kleidern angetan und in einem Zimmer bei der Kirche zur Übernachtung untergebracht. Am folgenden Tage wird er zum Begräbnis hinausgetragen; nachdem man den Leichnam ins Grab heruntergelassen

---

[1] Vgl. dazu die ganz andere Armhaltung der zügelnden Wagenlenker auf Taf. 4.

hat, bevor man ihn mit der Sargdecke zugedeckt hat, zieht einer von den Anwesenden ein altes Messer aus seiner Tasche heraus und sticht dasselbe in den Hals des Toten an der linken Seite hinein.[1]

Dieser Brauch wurde von den Dörflern selbst folgendermaßen erklärt: da der Verstorbene, als nicht Einheimischer, niemanden hatte, der bei seiner Leiche während der Nacht Wache hielte, so wäre man nicht sicher, ob nicht etwa eine Katze über den unbewachten Leichnam geschritten wäre[2]; darum muß man den Verstorbenen zum zweitenmal töten, sonst verwandele sich seine Seele in einen Vampir, der alle vierfüßigen Tiere des Dorfes durch Aussaugen des Blutes tötet und darauf auch die Kinder angreift. — Es ist noch hinzuzufügen, daß vor der Durchstechung des Halses der Tote mit einem Gurt von wilden Dornrosen umgürtet wurde, wodurch seine Erhebung aus dem Grabe unmöglich gemacht wird. (Nach Mitteilung des Popen Antonov, in den Mitteilungen der archäol. Gesellsch. in Varna, II 1909, 74).

Sofia **Gawril Kazarow**

Zu Archiv XII 579: Der 'Lörracher Segen' gegen das Bettzaierle ist auch von mir veröffentlicht (in etwas anderer Fassung aber gleichfalls aus Lörrach) im Schweizer Archiv für Volkskunde XIII 151.

Basel **E. Hoffmann-Krayer**

Zu Archiv XII 579: Zum 'Bettzaierle' ist mein Krankheitsnamenbuch S. 844 heranzuziehen; außerdem Straßburger Post 24. IX. 1905.

Tölz **M. Höfler**

---

[1] Vgl. Krauß, a. a. O. 139: „Einige behaupteten in meiner Gegenwart, man dürfe den Vampir auch mit einem Messer durchstechen, mit dem man noch nie ein Brot geschnitten."

[2] Vielerorts in Bulgarien glaubt man, daß der Verstorbene sich in einen Vampir verwandelt, wenn eine Katze über seinen Leichnam geschritten ist; um das zu verhüten, hält man strenge Wache bei der Leiche.

[Abgeschlossen am 9. Dezember 1909.]

I Abhandlungen

Alexanders Zug nach dem Lebensquell und die Chadhirlegende

Von **I. Friedlaender** in New York

I
Pseudokallisthenes

Die Legende von Alexanders Zug nach dem Lebensquell findet sich zuerst in jenem Werke, aus dem die Alexanderdichtung aller Zeiten und Länder geschöpft hat, in dem sogenannten Pseudokallisthenes.[1] Dieses Werk, dessen Anfänge in die Ptolemäerperiode hinaufreichen[2] und das in der uns überkommenen Gestalt das Produkt eines langsamen literarischen Prozesses bildet, ist uns in drei Hauptrezensionen überliefert, die durch verschiedene Handschriftentypen repräsentiert sind.[3] Die für uns erreichbar älteste[4] Redaktion des Romans liegt in der sogenannten Rezension α vor, die spätestens um

[1] Herausgegeben von Carl Müller als Anhang zu Dübners Ausgabe von Arrian, Paris 1846. Müllers Text geht auf drei Pariser Kodizes zurück, die von ihm *A*, *B* und *C* genannt werden. Diese Kodizes repräsentieren drei verschiedene Rezensionen, die mit *A'*, *B'* und *C'* oder besser mit α, β und γ bezeichnet werden. Über die ungemein komplizierten literarkritischen Probleme des Pseudokallisthenes, die im Texte nur gestreift werden konnten, siehe Müller in der Einleitung zu seiner Ausgabe, p. XV ff.; Zacher *Pseudo-Callisthenes* Halle 1867, p. 5 ff., 102 ff.; Rohde *Der griechische Roman und seine Vorläufer* Leipzig 1876, p. 184 ff.; Kampers *Alexander der Große und die Idee des Weltimperiums in Prophetie und Sage* Freiburg i. Br. 1901, p. 55 ff. und 184 ff.; Ausfeld *Der griechische Alexanderroman* Leipzig 1907, p. 8 ff.

[2] Rohde a. a. O. p. 184, Anm. 1. [3] S. oben Anm. 1.

[4] Vgl. Rohde p. 185, Anm. 2.

300 n. Chr. abgeschlossen war.[1] Die Rezension β ist eine etwas jüngere Fassung, „welche aus jener älteren großenteils durch eine mit bestimmter Absicht ausgeführte Revision hervorging“[2] und dieselbe „teils durch selbsterfundene Züge, teils aus anderen Quellen“[3] ergänzte. Die Rezension γ ist nach dem Urteile Zachers[4] „eine ungeschickte, kritik- und geschmacklose Erweiterung von β. Einzelnes wurde zu vermeinter Verschönerung durch bloßen Aufputz angeschwellt, vieles aus verschiedenen Quellen, wie sie gerade der Zufall darbot, zu vermeinter Vervollständigung eingeschaltet, namentlich in Beziehung auf die wunderbaren Erlebnisse und Begegnisse Alexanders im fernen Osten.“ Es muß jedoch energisch betont werden, daß die Rezensionen β und γ, wenn auch jünger als α, so doch gelegentlich ältere Materialien benutzen und daher auch „ältere Sagen und ältere Textüberlieferungen enthalten können“.[5] Für unsere Zwecke endlich müssen wir noch der Leidener Handschrift[6] gedenken, die im allgemeinen β folgt, aber mehrfach auch mit γ zusammengeht.

Die Episode vom Lebensquell findet sich in Alexanders Brief an seine Mutter Olympias, der in Müllers Ausgabe Kapitel 23—42 des zweiten Buches umfaßt.[7] Dieser Brief findet sich in α überhaupt nicht. β bietet ihn in kürzerer, γ in bedeutend ausführlicherer Gestalt. In der letzteren Rezension ist überdies die Briefform in die Erzählungsform aufgelöst. Kodex *L* geht auch in diesem Teile des Werkes im allgemeinen mit β zusammen. Allein an mehreren Stellen,

---

[1] Ibidem Anm. 1 und Ausfeld a. a. O. p. 10, Anm. 2.

[2] Zacher a. a. O. p. 12.

[3] Ausfeld p. 16. [4] a. a. O. p. 13.

[5] Wilhelm Kroll bei Kampers a. a. O. p. 58.

[6] Herausgegeben von Heinrich Meusel, Leipzig 1871 (Sonderabdruck aus dem 5. Supplementband der *Jahrbücher für klassische Philologie*). Über die Handschrift selber siehe die Einleitung des Herausgebers. Ich bezeichne die Handschrift im folgenden mit *L*.

[7] Vgl. über die Komposition dieses Briefes Rohde a. a. O. p. 189.

die für unseren Gegenstand von grundlegender Bedeutung sind, stimmt er mit γ überein und weist mehrfach sehr altertümliche Züge auf.[1]

Ich gebe im folgenden eine kurze Übersicht über den Inhalt des Briefes, wie er sich in den verschiedenen Rezensionen darstellt.[2] Die in demselben enthaltene Episode vom Lebensquell gebe ich, soweit es für unseren Gegenstand notwendig erscheint, in wörtlicher Übersetzung wieder.[3] Ich lege die im Kodex *C* niedergelegte γ-Rezension, die bei weitem die ausführlichste ist, zugrunde, merke jedoch die Abweichungen der anderen Rezensionen an Ort und Stelle an. Um späteres Zitieren in dieser Abhandlung zu erleichtern, teile ich den folgenden Auszug in Paragraphen ein. In den Anmerkungen deute ich die mannigfachen inhaltlichen und literarkritischen Schwierigkeiten dieses außerordentlich komplizierten Stückes an.

§ 1. Der Brief, der an Alexanders Mutter Olympias und seinen Lehrer Aristoteles[4] adressiert ist, beginnt (Kapitel 23) mit der Mitteilung von Alexanders Sieg über Darius. *C* fügt noch die Nachricht über seine Heirat mit Roxane hinzu, verläßt sodann plötzlich, ohne Schlußformel, die Briefform und setzt den Bericht in der dritten Person fort. *B* und *L* dagegen behalten die Briefform im Verlaufe des ganzen Abschnittes bei.

---

[1] Müllers Ausgabe folgt in diesem Teile des Werkes dem Kodex *C*. Den Text des Olympiasbriefes nach *B* samt französischer Übersetzung bietet Berger de Xivrey *Traditions Tératologiques* Paris 1836, p. 350ff. Eine kritische Übersetzung und Rekonstruktion dieses Abschnittes nach β bietet Ausfeld a. a. O. p. 80ff.

[2] Eine Analyse dieses Abschnittes findet man bei Zacher a. a. O. p. 132ff. Für unsere Zwecke jedoch ist sie durchaus unzureichend.

[3] Ich lege die Übersetzung von Weismann *Alexander, Gedicht des 12. Jahrhunderts vom Pfaffen Lamprecht* Band II, Frankfurt a. M. 1850, zugrunde, folge ihr jedoch nicht im einzelnen, da sie keineswegs frei von Irrtümern ist.

[4] *C* läßt Aristoteles aus, vgl. Müllers Ausgabe Kap. 23, Anm. 1.

§ 2. Die folgenden acht Kapitel (24—31) finden sich nur in *C*. Kap. 24 handelt von Alexanders Zug nach Judäa, Kapp. 25—28 von seinen Erlebnissen in Ägypten.

§ 3. Nachdem[1] Alexander die gesamte bewohnte Erde erobert, will er in die unbewohnte ziehen. Er begibt sich mit seiner Armee, die sich auf seinen Befehl auf sechs Monate hinaus verproviantiert, auf den Weg. Während des Zuges stoßen sie auf allerlei Ungeheuer, die ihnen viel zu schaffen machen (Kap. 29).

§ 4. Alexander gelangt an einen Sandstrom, der drei Tage von Wasser und drei Tage von Sand fließt. Derselbe wird vermittelst steinbeladener Holzkästen überschritten (Kap. 30).

§ 5. Jenseits des Stromes findet er eine andere Welt.[2] Die Menschen sind nicht mehr als anderthalb Ellen groß. Sie werden wegen ihrer winzigen Gestalt in Frieden gelassen.

§ 6. Vorwärtsschreitend findet Alexander eine Inschrift des Königs Sesonchosis, die verkündet, daß dieser Herrscher hier umkehren mußte, weil er nicht weiter vordringen konnte. Alexander verhüllt die Inschrift und zieht weiter (Kap. 31).

§ 7. Die folgenden zwei Kapitel (32—33) finden sich auch in *B* und *L*.

Nachdem[3] Alexander mehrere Wegweiser[4] in Dienst genommen hatte, wollte er in die entfernteren Teile der Wüste[5] nordwärts[6] ziehen.

---

[1] Man hat entschieden den Eindruck, daß mit Kap. 29 eine neue Quelle beginnt.

[2] Unten dagegen (§ 16) findet Alexander die andere Welt nach Überschreitung der Schlucht.

[3] Hier scheint wiederum eine neue Quelle vorzuliegen.

[4] *πλείονας ὁδηγούς*, *L* einfach *ὁδηγούς*, *B τοὺς πλείονας ὁδηγούς*. Der Artikel zeigt, daß der Brief fragmentarisch ist.

[5] Der armenische Pseudokallisthenes, ebenso die Version des Josippon, die mit jenem häufig zusammengeht, fügen hinzu: der Meder, siehe Ausfeld p. 81 zur Stelle.

[6] *κατὰ τὴν ἅμαξαν τοῦ πόλου* „nach dem Wagen des Polarsternes", vgl. unten S. 171, Anm. 7.

§ 8. Alexander und seine Begleiter gelangen in einen von Riesen bewohnten Wald, dessen Früchte (nach den meisten Rezensionen Äpfel) ihnen als einzige Nahrung dienen (Kap. 32).

§ 9. Kap. 33, das *B* und *L* in etwas abweichender Gestalt bieten, berichtet von allerhand Kämpfen mit menschlichen Ungeheuern, zu dem Kap. 34, das sich nur in *C* findet, fernere Abenteuer hinzufügt.

§ 10. Kap. 35, das sich an dieser Stelle nur in *C* findet[1], berichtet von Alexanders Zusammentreffen mit den Brahmanen auf deren Insel.

§ 11. In Kap. 36 setzen *B* und *L* wieder ein.

Alexander stößt auf die Eintagsbäume, die im Laufe eines Tages aufblühen und verschwinden, und ähnliche Abenteuer mehr (Kap. 36).

§ 12. Am darauffolgenden Tage ziehen sie irrend umher. Die Wegweiser remonstrieren: „Wir wissen nicht, wohin wir kommen; laß uns umkehren, damit wir nicht in schlimme Gegenden geraten". Alexander jedoch schlägt ihre Warnungen in den Wind.

„Nachdem er nun zehn Tage weiter gezogen war, zeigte sich kein Tageslicht mehr, sondern bloß während einer Stunde ein schwacher Glanz."[2] Sie stoßen auf allerlei gräßliche Ungeheuer. „Seine Freunde redeten dem Alexander dringend zu, er möge umkehren. Aber er wollte nicht, weil er das Ende der Welt zu sehen wünschte"[3] (Kap. 37).

§ 13. Sie ziehen durch eine tierlose Wüste am Meere hin. „Die Sonne[4] erblickten sie nicht mehr, sondern dunkel war die Luft zehn[5] Tage lang."[6]

---

[1] Den Inhalt dieses berühmten Kapitels bietet die Rezension α und die von ihr abhängigen Bearbeitungen im dritten Buche Kap. 5 ff.

[2] Dieser Satz nur in *C*.

[3] Ähnlich auch *B* und *L*.

[4] *B οὐρανόν*.

[5] Weismann S. 130 irrtümlich 12.

[6] Ist dies eine Doublette des Satzes oben, Z. 20—22, und ist jener Satz, der sich nur in *C* findet, in den anderen Rezensionen absichtlich beseitigt?

§ 14. Er versucht nach einer geheimnisvollen Insel, die sich in nächster Nähe befindet, hinüberzusetzen, aber der Versuch nimmt einen kläglichen Ausgang.

§ 15. Die Entdeckung von Perlen im Bauche eines Krebses veranlaßt Alexander, in einem gläsernen Fasse in die Meerestiefe zu steigen[1], aus der er nach vielen Gefahren ans Licht kommt[2] (Kap. 38).

§ 16. Man gelangt in eine Ebene, die von einer Schlucht geteilt ist. Alexander überbrückt die letztere und bringt eine Inschrift an, des Inhalts, daß er dieselbe mit seinem ganzen Heere überschritten habe, „um das Ende der Welt zu erreichen, wie es die Vorsehung beschlossen hat".[3]

§ 17. Nach drei[4] Tagen gelangt man an einen Ort, wo die Sonne nicht schien. Dort ist das sogenannte Land der Seligen.[5]

---

[1] Der Sachverhalt ist hier anscheinend verdunkelt. Als Beweggrund figuriert hier Perlenfischerei, während er in Wahrheit Wißbegierde ist, vgl. unten S. 181 f.

[2] Den Abstieg in die Tiefe läßt *B* aus.

[3] Alles dies nur in *C*. Das folgende auch in *B* und *L*.

[4] *BL*: zwei.

[5] *C*, *B* (vgl. Berger de Xivrey p. 366) und *L* haben gleichmäßig *Ἐκεῖ οὖν ἐστιν ἡ καλουμένη μακάρων χώρα*. Das Land der Seligen liegt demnach innerhalb des Landes der Finsternis, und so heißt es auch ausdrücklich in dem Resumé des Olympiasbriefes (s. über dasselbe unten S. 176 ff.), daß es im Lande der Seligen völlig Nacht war (unten S. 177, Z. 15). Indessen liegt hier ohne Zweifel ein sehr altes Mißverständnis vor. Denn nach einer anderen Stelle (S. 170) gelangt Alexander, erst nachdem er dreißig Schoinoi im Dunkeln vorwärtsgeschritten war, ins Land der Seligen und sieht daselbst „einen Glanz ohne Sonne, Mond und Sterne" (§ 27). Das Land der Seligen liegt demnach, wie man von vorne herein erwartet, jenseits des Landes der Finsternis. Unser Text will demnach besagen, daß die Sonne zwar dort nicht schien, daß es aber, im Unterschied von der irdischen Welt, ohne Sonne hell war, und der Autor hat seine Quelle mißverstanden. — Woher Ausfeld (p. 83) seine Übersetzung: „von dort wollte ich mit meinen Dienern das Land der Seligen aufsuchen" — ein Satz der freilich die erörterte Schwierigkeit beseitigen würde —, geschöpft hat, ist nicht recht ersichtlich.

§ 18. Alexander[1] wollte das Fußvolk, die Greise und Frauen samt deren Gepäck[2] zurücklassen und[3] nur mit auserwählten Jünglingen[4] in jene Gegenden eindringen.[5] „Kallisthenes aber, einer seiner Freunde, riet ihm, mit 40 Freunden, 100 Knaben und 1200[6] Soldaten in das Land zu ziehen."

„Der[7] König Alexander brach also mit diesen auf[8] und gebot, daß kein Greis ihm folgen solle." Ein Greis jedoch, dessen zwei Söhne Alexander begleiteten, verstellt sich und zieht heimlich mit.

§ 19. „So zogen sie mit Alexander[9] und fanden einen nebligen Ort.[10] Da sie, weil der Ort unwegsam war, nicht weiter vordringen konnten, so brachen sie ihre Zelte ab."

§ 20. „Am folgenden Tage aber nahm Alexander die tausend Bewaffneten[11] und drang mit ihnen in das Land ein, um zu erforschen, ob dort das Ende der Welt sei."[12]

[1] Hier beginnt anscheinend ein neuer Bericht.

[2] Weismann p. 132 l. Z. übersetzt die Stelle falsch.

[3] Die Worte: „Das Fußvolk . . . und" fehlen in *B*. Dies ist auch logischer, da der Rat, nur Jünglinge mitzunehmen, erst von Kallisthenes kommt. *L* bietet dieselben Worte inhaltlich an einer anderen Stelle (unten Anm. 8).

[4] *B* und *L* *τοὺς ἰδίους μου δούλους*.

[5] Ausfelds Übersetzung ist hier gekürzt und verdunkelt den Sinn.

[6] *B* + *ἐκλεκτοῖς*; *L* + *μόνοις γνησίοις*.

[7] Das Folgende bis S. 169, Anm. 1, fehlt in *B*.

[8] *L* anstatt dessen: „Indem ich nun das Fußvolk samt den Greisen und Frauen zurückließ, nahm ich alle jungen auserwählten Soldaten und zog mit ihnen." Vgl. oben, Anm. 3.

[9] *L* + drei Tage.

[10] *τόπον ὁμιχλώδη*. Was soll dieser neblige Ort im Lande der Finsternis oder im Lande der Seligen (letzteres Josippon, unten S. 180, Anm. 3)? Ist damit das Paradies gemeint, das nach der sehr altertümlichen syrischen Alexanderlegende (s. über dieselbe Kap. III) von Nebel umgeben ist und das dem Alexander wie überhaupt jedem Sterblichen unzugänglich ist? (vgl. Budge *The History of Alexander the Great being the Syriac Version of Pseudocallisthenes*, Cambridge 1889 p. 152 und unten p. 198 ff.). Überhaupt hängt dieser Paragraph sowohl mit dem Vorhergehenden wie mit dem Folgenden schlecht zusammen. Er schwebt gänzlich in der Luft und scheint das Fragment eines anderen Berichtes zu sein.

[11] *C* *τοὺς χιλίους ἐνόπλους* mit Artikel, den *L* ausläßt. Vorher (§ 18) waren es 1200 Soldaten, außerdem 40 Freunde und 100 Knaben. Hier liegt anscheinend eine andere Quelle vor.

[12] *μήπως ἐνταῦθά εἰσι τὰ ἄκρα* (*L* *τὸ τέλος*) *τῆς γῆς*.

§ 21. „Und da er eingedrungen war, da sah er zur Linken einen hellern Raum und zog durch wüste und felsige Gegenden bis zur Mitte des Tages. Dieses erkannte er aber nicht nach der Sonne, sondern mit Schnüren (*σχοίνοις*) maß er den Weg nach der Geometrie und erkannte daraus die Zeit. Nachher aber ward Alexander bange und er kehrte um, weil der Weg ungangbar war.“[1]

§ 22. „Als er aber wieder hinausgelangt war, wollte er nun nach rechts ziehen. Denn es war eine flache Ebene, aber finster und dunkel.“[2]

§ 23. „Er war nun in Verlegenheit, weil keiner der Jünglinge ihm riet, in das finstere Land einzudringen, aus Furcht, daß wenn die männlichen Pferde durch die Dunkelheit des langen Weges erschöpft würden, sie nicht wieder zurückkehren könnten.“

Alexander sehnte sich nunmehr nach dem Rate eines Greises. Der Greis, der heimlich mitgezogen war, stellt sich sodann Alexander vor und spricht ihn folgendermaßen an: „Das kannst du einsehen, o König Alexander, daß wenn die Pferde hineingegangen sind, du das Licht nicht mehr sehen wirst. Wähle also die Stuten[3] aus, welche Fohlen haben und lasse die Fohlen hier.[4] Wir aber wollen mit den Stuten in das Land eindringen und dieselben werden uns wieder hierherbringen.“ Alexander folgt dem Rate des Greises.

§ 24. „Der Greis aber befahl seinen Söhnen, das, was sie nach dem Eindringen auf der Erde finden würden, zu sammeln und in ihre Säcke zu stecken.“

---

[1] Dieser Paragraph nimmt sich etwas seltsam aus. Er scheint fast eine Doublette von § 19 zu sein.

[2] Das heißt wohl: sie hatten die dunkle Ebene vor sich und sie waren nun darauf bedacht, in dieselbe einzudringen.

[3] *B* (s. unten S. 171, Anm. 6) hat Eselinnen statt Stuten. *L* liest wie *C*, doch eine Bemerkung am Rande von *L* (ed. Meusel p. 765, Anm. 76) weist auf die Variante hin. Der armenische Pseudokallisthenes, ed. Raabe p. 72, hat bloß eine Eselin (s. unten S. 180, Anm. 2). Dieser Unterschied ist ein wichtiges Merkmal der Rezensionen.

[4] Dies heißt anscheinend: am Eingang zum Lande der Finsternis. Sie sind also noch nicht im Dunkeln. Dagegen war es schon § 13 und § 21 dunkel.

§ 25. „Und es zogen mit Alexander 360 Krieger.“[1]

§ 26. „So[2] drangen sie auf einem finstern Wege fünfzehn Schoinoi vor. Da sahen sie einen Ort und an demselben war eine durchsichtige Quelle, deren Wasser blitzte wie der Blitz.[3] Die Luft aber dort war wohlriechend und sehr lieblich.[4] Da aber der König Alexander hungrig geworden war und etwas genießen wollte, so rief er den Koch namens Andreas[5], und befahl ihm Speise[6] zurechtzumachen. Dieser nahm einen gedörrten Fisch[7] und ging zu dem durchsichtigen Wasser der Quelle[8], um denselben zu waschen. Wie er aber

---

[1] Dies stammt anscheinend aus einer anderen Quelle, die möglicherweise mit der des folgenden Paragraphen identisch ist. Über die Zahl 360 vgl. später. *L* fügt noch den Satz hinzu: „und ich befahl, daß die (τοὺς) sechzig Fußsoldaten vorausschreiten.“ Dies kann nur aus einem älteren Berichte stammen, der nicht mehr erhalten ist. — Anstatt dieses ganzen Abschnittes, der oben S. 167, Anm. 7, beginnt, bietet *B* einen einzigen Satz, der stark verstümmelt ist und nach Ausfelds Rekonstruktion (p. 84, Anm. 1) folgendermaßen lautet: „Außerdem ließ ich Eselinnen mitführen, deren Fohlen unterdessen im Lager angebunden waren.“ Vgl. die Übersetzung Berger de Xivreys p. 367.

[2] Hier beginnt höchstwahrscheinlich eine von den übrigen Berichten verschiedene Quelle, s. darüber unten S. 182 f. § 25 mag derselben Quelle entstammen.

[3] *L* + καὶ ἕτερα πλεῖστα ὑδάτων. Vgl. unten S. 170, Anm. 4.

[4] Der Satz fehlt in *B*. Anstatt „und sehr lieblich“ *L*: „und nicht im geringsten dunkel.“

[5] Die Worte ὀνόματι καλούμενον Ἀνδρέαν fehlen in *B*. In *L* (cf. ed. Meusel p. 765, Anm. 33) sind die Worte ὀνόματι Ἀνδρέαν von gleichzeitiger Hand am Rande nachgetragen. Der Name dürfte von dem Koche Andreas abgeleitet sein, der nach Diodor 8, 24 der Stammvater der sikyonischen Herrscher war. Prof. Carl Dyroff in München machte mich in liebenswürdiger Weise auf die Stelle des Diodor aufmerksam.

[6] Genauer „Zuspeise“, „Zukost“: προσφάγιον (nach Stephanus s. v. ist der Ausdruck vulgär). Der Unterschied ist nicht gleichgültig. Vgl. unten S. 205, Anm. 2.

[7] *C* ὠοταριχον, das Müller in αὖον τάριχον verbessert. *B* und *L* bloß τάριχον, das wohl auch in der Lesart von *C* vorliegen dürfte. Vgl. Stephanus *Thesaurus* s. v. τάριχος. Ausfeld übersetzt „Salzfisch“.

[8] πηγῆς, *L* γῆς. Letzteres dürfte ein bloßer Schreibfehler sein.

in dem Wasser hin und her geschüttelt wurde, ward er sofort lebendig und entschlüpfte den Händen des Koches. Der Koch sagte[1] niemandem, was geschehen war, sondern nahm von diesem Wasser[2] und bewahrte es in einem silbernen Gefäße.[3] Es hatte die ganze Gegend eine überreiche Fülle von Wasser.[4] Davon tranken alle und nahmen Nahrung zu sich"[5] (Kap. 39).

§ 27. „Nachdem sie Speise zu sich genommen hatten, zog[6] Alexander dreißig[7] Schoinoi weiter. Da sah er nun einen Glanz ohne Sonne und Mond und Sterne." Zwei[8] Vögel mit menschlichen Gesichtern treten ihm in den Weg und befehlen ihm umzukehren. Einer derselben ruft ihm zu: „Das Land, welches du betrittst, o Alexander, gehört Gott allein. Kehre um, Elender, denn das Land der Seligen[9] wirst du nicht betreten können. Kehre also um, o Sterblicher, ziehe in dem Lande, das dir gegeben ist, umher und füge dir[10] keine Trübsal

---

[1] *L* + *φοβηθείς* „aus Furcht". Wovor? vgl. unten S. 188, Anm. 1.

[2] *L* + trank davon, s. fg. Anmerkung. Dies scheint im Kodex *C* bloß ausgefallen zu sein, da an einer anderen Stelle darauf Bezug genommen wird, vgl. unten § 31.

[3] Der ganze Satz fehlt in *B*. Danach machte der Koch keinen widerrechtlichen Gebrauch vom Lebensquell, s. unten S. 188, Anm. 2.

[4] *βρύων ὕδατα*, *L* : *β. ὑ. πολλά*, vgl. unten S. 187, Anm. 1.

[5] Dieser Satz fehlt in *B*. — *L* bietet folgenden Zusatz: *ὦ τῆς ἐμῆς δυστυχίας ὅτι οὐκ ἔκειτό μοι πιεῖν ἐκ τῆς ἀθανάτου ἐκείνης πηγῆς τῆς ζωογονούσης τὰ ἄψυχα, ἧς ὁ ἐμὸς μάγειρος τετύχηκεν.* Derselbe Zusatz findet sich inhaltlich in dem aus dem 13. Jahrhundert stammenden byzantinischen Alexandergedicht, vgl. Christensen in den *Sitzungsberichten der philosophisch-philologischen und historischen Klasse der Kgl. bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München* 1877, p. 50f. Über die Wichtigkeit dieses Zusatzes s. unten S. 189, Anm. 1.

[6] Mit diesem Worte beginnt eine andere Quelle, die wahrscheinlich mit § 17 zusammenhängt. Siehe darüber unten S. 178ff.

[7] Der Armenier hat bloß 15, s. S. 180, Anm. 2.

[8] So *BL*. *C* ungenau: drei.

[9] *C*: *Μακάρων χώραν*; *B*: *M. γῆν*; *L*: *M. νήσους*. Siehe unten S. 197, Anm. 1.

[10] *B* + „und denen mit dir". — Weismanns Übersetzung dieser Stelle (p. 135) ist unzuverlässig.

zu." „Alexander erbebte und gehorchte in höchst lobenswerter Weise[1] der Stimme, die durch die Vögel an ihn gelangte."[2]

§ 28. Alexander aber, „nachdem er sich mit der Vorsehung im Himmel versöhnt hatte", ließ verkünden, daß ein jeder mitnehmen solle, was ihm in die Hand komme, „sei es Stein, oder Kot, oder Holz". Doch nur ein Teil gehorchte. Sein Freund Philon, dem er denselben Rat erteilt, versieht sich mit einem scheinbar unbrauchbaren Steine. Besonders die Söhne des Alten versahen sich reichlich.[3]

§ 29. „Alexander aber[4] schickte den Wegweiser[5] mit den Eseln[6] voraus und zog wieder nordwärts.[7] Den Stimmen der Stuten[8] folgend, gelangte er in einigen[9] Tagen wieder aus dem Lande."

„So kamen sie aus dem mit ewiger Nacht bedeckten Lande heraus"[10] (Kap. 40).

---

[1] Vgl. Müllers Ausgabe Kap. 40 Anm. 4 und die Lesart von *L*.

[2] Die armenische Version (s. unten S. 180, Anm. 2) lautet anstatt dessen: „da wurde ich von Zittern und Zagen ergriffen und, voller Furcht und Demut, gehorchte ich mit Notwendigkeit der göttlichen Stimme, die durch die zwei Vögel sprach". — Nach Nöldeke *Beiträge zum Alexanderroman* p. 25, Anm. 2, ist dieser Paragraph aus einem anderen Teile eingeschoben. Allein, wie unten (S. 199) nachgewiesen wird, ist gerade dieser Paragraph der Kern der ganzen Erzählung.

[3] Der ganze Paragraph fehlt in *BL*. Er ist anscheinend eine Dublette von § 24 und ist in *C* wohl aus einer anderen Quelle eingeschoben, s. unten S. 188, Anm. 4.

[4] *BL* + *ἐξιλεωσάμενος*, vgl. den ersten Satz des vorhergehenden Paragraphen.

[5] *L* und *C* Singular, ebenso die armenische Version (cf. *L* ed. Meusel p. 766, Anm. *). *B*, dem Müllers Text folgt, hat den Plural. Vgl. oben S. 164, Anm. 4. Diese Differenz ist nicht ohne Belang, s. unten S. 213, Anm. 8 und S. 214, Anm. 1.

[6] *BC τὰς ὄνους*; *L τὰς ἵππους*. Die erstere Lesart stimmt mit der von *B* (oben S. 168, Anm. 3) überein.

[7] *κατὰ τὴν ἅμαξαν . . . τῶν ἀστέρων*, vgl. oben S. 164, Anm. 6.

[8] *BL*: „der Fohlen und deren Mütter".

[9] *BL*: 22; Josippon Kap. 10: zwanzig.

[10] Dieser Satz fehlt *B* und *L*. Vgl. S. 166, Anm. 5.

§ 30. Ans Licht angelangt, „da, wo die anderen Soldaten waren“[1], entdeckten sie, daß sie Perlen und Edelsteine in Händen hatten. „Da bereuten es die, welche nichts genommen hatten; diejenigen aber, welche etwas genommen hatten, dankten alle dem Alexander und dem Greise[2] für ihren guten Rat“.[3] Auch der Stein, den Philon mitgenommen hatte, erwies sich als reines Gold.[4]

§ 31. „Jetzt[5] erzählte auch der Koch, wie das Essen (τὸ ἔδεσμα) lebendig geworden war.[6] Da ward Alexander zornig und befahl ihn fürchterlich zu peitschen.[7] Dieser sprach jedoch zu ihm: ‘was nützt dir die Reue über eine vergangene Sache?’ Er sagte aber nicht[8], daß er von dem Wasser getrunken oder davon

[1] Die in Anführungszeichen eingeschlossenen Worte fehlen in *BL*. Dies ist vielleicht nicht unbeabsichtigt. Denn wenn Alexander auch jetzt (§ 29), wie am Beginn der Reise (§ 7), nordwärts zieht, dann kann er nicht gut ins Lager zurückgekehrt sein, von dem aus er die Reise begonnen hatte. Es gibt aber eine Gestalt der Sage (s. unten S. 204), nach der er durch das Land der Finsternis hindurch auf demselben Wege, auf dem er gekommen war, zurückkehrte.

[2] Dies ist für das eklektische Verfahren von *C* charakteristisch. Nach § 24 war es der Greis, der diesen Rat erteilte. Nach einer anderen Vorlage von *C* (§ 28) war es vielmehr Alexander: also müssen hier beide figurieren. *L* (s. folgende Anmerkung) spricht auch hier lediglich vom Greise.

[3] *L* ist hier pointierter: „Als sie dies sahen, bereuten diejenigen, die etwas genommen hatten, daß sie nicht mehr nahmen; diejenigen aber, die nichts genommen, (bereuten es), daß sie nichts nahmen. Wir alle aber waren dem Greise dafür dankbar, daß er uns einen derartigen Rat gegeben.“ Über *B* s. Anm. 7. [4] Fehlt *BL*.

[5] Hier liegt wiederum eine andere Quelle vor, s. unten S 188, Anm. 4.

[6] *L* anstatt dessen: „erzählte auch der Koch, was ihm an der Quelle zugestoßen war“.

[7] *L*: „als ich aber dies hörte, da wurde ich von Schmerz ergriffen und bestrafte ihn fürchterlich“. — *B* gibt den Inhalt dieses Paragraphen in viel kürzerer Fassung: „als wir ans Licht gelangten, da fanden sie, daß sie reines Gold genommen hatten. Da erzählte auch der Koch, wie das Essen lebendig geworden war. Da wurde ich zornig und bestrafte ihn. Lebe wohl!“ Hier schließt der Brief und unmittelbar darauf folgt das dritte Buch. Alles übrige fehlt in *B*.

[8] *L*, wo die Briefform beibehalten ist (oben § 1): „ich wußte aber nicht“.

aufbewahrt habe. Dies konnte der Koch sich nicht entschließen zu gestehen, nur daß der Salzfisch[1] wieder lebendig geworden war."

§ 32. „Es ging aber der schlechte Koch zu der Tochter des Alexander, welche vom Kebsweib Une[2] geboren war und Kale hieß, und verführte sie, indem er ihr versprach Wasser aus dem Unsterblichkeitsquell zu trinken zu geben, und dies tat er auch. Als Alexander dies erfuhr, mißgönnte er ihnen[3] die Unsterblichkeit. Und er rief seine Tochter zu sich und sprach zu ihr: 'Nimm deine Kleider und hebe dich hinweg; denn siehe, du bist ein göttliches Wesen (*δαίμων*) geworden, da du unsterblich geworden bist. Du wirst Nereïs heißen, da du durch das Wasser[4] Unsterblichkeit gewonnen hast und dort[5] wirst du wohnen.'[6] Weinend und klagend ging sie hinweg von seinem Angesicht und ging in die Wüste hin, unter die Dämonen."

---

[1] *C ὀταράριχον*, danach Müller *τὸ ταρίχιον*; *L τὸ τάριχος* (vgl. oben S. 169, Anm. 7).

[2] Müllers Text *Οὔνης*, *L οὖν νας* (dazwischen scheinen zwei Buchstaben zu fehlen). Ausfeld p. 84 (Kap. 41, Anm. 2) emendiert *κοινῆς* „einem gewöhnlichen Kebsweib".

[3] *L* + *ἐρῶ τὸ ἀληθές.* [4] Vgl. die Lesart von *L* in Anm. 6.

[5] Also im Wasser, s. dagegen *L* in der folgenden Anmerkung.

[6] *L* in abweichender Fassung: *λαβοῦσά σου τὸν ἱματισμὸν ἔξελθε τοῦ προσώπου μου· ἰδοῦ γὰρ γέγονας δαίμων ἀπαθανατισθεῖσα. καλὴ μὲν τῷ ὀνόματι ἐκλήθης· ἀρτίως δὲ καλέσω σε καλὴν τῶν ὀρέων, ὅτι ἐν αὐτοῖς τοῦ λοιποῦ κατοικήσεις· ἔσῃ δὲ κεκλημένη Νηραΐδα, ὡς ἐκ τοῦ νηροῦ τὰ ἴδια* (lies *ἀΐδια*? vgl. die Lesart von *C*) *δεξαμένη, τουτέστιν τὰ ἀθάνατα. καὶ ταῦτα εἰπὼν προσέταξα τοῦ λοιποῦ μὴ οἰκεῖν ἐν ἀνθρώποις, ἀλλ' ἐν τοῖς ὄρεσιν.* Nach *C* (s. jedoch folgenden Satz im Texte) soll Kale ein Seedämon, nach *L* hingegen ein Berg- oder Wüstendämon sein. Hier liegen anscheinend zwei alte Vorstellungen vor. Der Name Nereis läßt kaum einen Zweifel darüber, daß die erstere Vorstellung die ursprünglichere ist, denn die Erklärung von *L*, die *C*, der *ἐκ τοῦ ὕδατος* statt *ἐκ τοῦ νηροῦ* liest, schon mißverstanden zu haben scheint, sieht wie ein exegetischer Notbehelf aus. Es ist bemerkenswert, daß in der osteuropäischen Sage Kale als Seedämon fortlebt, s. darüber die interessanten Ausführungen Wesselowskys in seinem Buche *Iz istoriji romana i powiesti* (russisch, über die slawische Alexandersage), Band I (1886), p. 377 f. So erzählt man sich auf Zacynthus, daß die Herrscherin der Nereiden die Schwester Alexanders sei, und man beschwört sie bei

§ 33. „Dem Koch aber ließ er einen Stein[1] um den Hals binden und ihn ins Meer werfen. Der Hinabgeworfene aber wurde ein Dämon und wohnte dort in einem Teile des Meeres, der danach der Andreantische genannt wurde."[2]

„So ging es mit dem Koch und dem Mädchen."

§ 34. „Alexander aber entnahm aus diesen Zeichen[3], daß dort das Ende[4] der Welt sei."

§ 35. „Als sie an die Brücke gelangten, die Alexander erbaut hatte[5], ließ er wieder eine Inschrift einhauen: „diejenigen, die das Land der Seligen betreten wollen, müssen den Weg nach rechts nehmen."[6]

§ 36. *C* fährt unvermittelt fort: „Er befahl nun von den Vögeln jener Gegend zwei zu fangen."[7] Er wird von ihnen

---

seinem Namen. Eine ähnliche Beschwörungsformel wird in Mazedonien gebraucht, wenn sich ein heftiger Sturm erhebt, für den die Nereiden verantwortlich gemacht werden. Auf dem Schwarzen Meere ist es eine Gorgone, die die Schiffe Halt machen läßt und dann sich erkundigt, ob Alexander noch lebe. Wenn man die Frage bejaht, dann beruhigt sie die See; sonst bringt sie die Schiffer um. — Fast scheint es, als ob Kale in einen Bergdämon verwandelt wurde, um dem Koch Andreas, der infolge der ihm zugefügten Strafe (s. im Text später) nichts anderes als ein Seedämon werden konnte, keine Konkurrenz zu machen. Über die ganze Kaleepisode s. unten S. 189, Anm. 4 Anfang.

[1] *L*: Mühlstein.

[2] *ἀφ' οὗ ἐκλήθη ὁ τόπος Ἀνδρεαντικός. L*: *ἀφ' οὗ καὶ τὸ ὄνομα ἐκλήθη Ἀνδρέας*. Danach also erhielt im Gegenteil der Koch seinen Namen vom Meere.

[3] Aus welchen Zeichen? Doch nicht aus der Verwandlung des Koches? Wahrscheinlich beziehen sich die Zeichen auf die Warnungen der göttlichen Vögel. § 34 schließt wahrscheinlich an § 27 an. Siehe unten S. 179, Anm. 3.

[4] *C τὰ ἄκρα*; *L τὸ τέλος* (vgl. oben S. 167, Anm. 12).

[5] Vgl. § 16.

[6] *L*: „nehmet den Weg nach rechts, auf daß ihr nicht zugrunde gehet". — Auch in § 22 ziehen sie auf dem Wege zum Lande der Seligen nach rechts. Wahrscheinlich hat ursprünglich § 21, wo sie links ziehen, viel ausführlicher von den sie bedrohenden Gefahren und Hindernissen berichtet.

[7] *L* dagegen: „Wiederum überlegte ich in meinem Innern, ob dort überhaupt das Ende (*τὸ τέρμα*) der Erde sei und der Himmel sich dort

in die Höhe gehoben, so daß ihm die Erde und das Meer wie eine von einer Schlange umringte Tenne erscheint. Aber ein geflügeltes Wesen in Menschengestalt tritt ihm in den Weg und machte ihm Vorwürfe darüber, daß er das Himmlische zu erlangen begehrt. Weit weg von seinem Heere kommt er auf die Erde herunter. Von einem seiner Satrapen erhält er dreihundert Reiter, die ihn zu seinem Heere geleiten. „Nun ließ er sich nicht mehr darauf ein, Unmögliches zu unternehmen."[1]

§ 37. Die Soldaten, die mit ihm ins Land der Finsternis gezogen waren, kehren gleichfalls ins Lager zurück und finden ihn dort.

§ 38. Auf dem Rückwege treten Alexander menschenähnliche Vögel entgegen, die verkünden: „Wer auf dem Wege rechts zurückkehren wird, wird Wunderbares schauen".[2] Alexander tat also (Kap. 41).

§ 39. Alexander und sein Heer gelangen an einen See mit honigsüßem Wasser. In dem Bauche eines Fisches von gewaltigen Dimensionen wird ein Stein von ungeheurer Leuchtkraft gefunden, den Alexander einfassen läßt und des Nachts als Leuchte benutzt.

---

neige. Ich wollte nun die Wahrheit erforschen. Ich gab daher Befehl, von den Vögeln jener Gegend zwei zu fangen." Siehe unten S. 180, Anm. 3.

[1] *L* + „Lebe wohl!" Hier schließt in *L* der Brief und damit das zweite Buch. Das Folgende nur in *C*.

[2] Worauf bezieht sich das Wunderbare, das ihm die Vögel in Aussicht stellen? Doch kaum auf die Abenteuer im folgenden Kapitel? Denn für die Verkündigung dieser im Pseudokallisthenes recht gewöhnlichen Abenteuer sind die göttlichen Vögel doch etwas zu gut. Nach § 35 (vgl. § 22) führt der Weg zum Lande der Seligen rechts. Ist dies das Wunderbare, das ihm die Vögel versprechen und stellt dieser Paragraph ein Fragment aus einem anderen Berichte über Alexanders Zug nach dem Lande der Seligen dar? Freilich der Auszug (s. über denselben unten S. 176 ff.) begünstigt die erstere Vermutung, denn auch nach ihm zieht Alexander, nachdem er das Land der Seligen verlassen, rechts.

§ 40. In der Nacht steigen Weiber aus dem See, die wunderschön singen.

§ 41. Nach einem Kampf mit Roßmenschen (Hippozentauren) kehrt Alexander mit seinem Gefolge in sechzig Tagen in bewohnte Gegenden zurück und ruht von seiner Anstrengung aus (Kap. 42).

Unmittelbar auf diesen Bericht folgt in *C* noch ein besonderer Abschnitt (Kap. 43 in der Müllerschen Ausgabe), der, ebenfalls in die Form eines Briefes an Olympias gekleidet, den Inhalt des vorhergehenden längeren Briefes (Kapp. 23—42) kurz rekapituliert. Da das Kapitel sich lediglich in *C* findet, würde man von vornherein erwarten, daß es die Rezension *C'* (oder γ) repräsentiert, und in der Tat wird in demselben mehrfach auf Dinge angespielt, die sich ausschließlich in *C* finden. Anderseits aber läßt der Auszug eine Reihe von Dingen aus, die in *C* (und *BL*) eine zentrale Stellung annehmen, und gibt, infolge dieser Auslassungen, eine bedeutend veränderte Darstellung von Alexanders abenteuerlichem Zuge. Wie dem auch sei, in jedem Falle kann kein Zweifel darüber bestehen, daß Kap. 43 eine Gestalt der Legende voraussetzt, die viel älter und, wie wir unten sehen werden, viel ursprünglicher ist. Wegen der Kürze des Auszuges läßt sich manches nicht mehr mit Sicherheit feststellen. Allein auch in seiner jetzigen Gestalt ist das Resumé von großem literarkritischem Werte und setzt uns in den Stand, den ursprünglichen Zusammenhang der Legende, der in den ausführlicheren Darstellungen verdunkelt ist, viel klarer zu erkennen.[1]

Der Auszug beginnt, wie der große Olympiasbrief, mit dem Siege über Darius (Kap. 23; § 1)[2] und erwähnt sodann

[1] Die Ausführungen Rohdes *Der griechische Roman* p. 189 über Kap. 43 sind vielfach nicht überzeugend.

[2] Die Angabe der Kapitel bezieht sich auf die Müllersche Ausgabe, die der Paragraphen auf die oben gegebene Synopsis. *C* bedeutet, daß

den Einzug in Judäa (Kap. 24) und den Aufenthalt in Ägypten (Kap. 25—28; § 2 [*C*]). „Dann beschloß ich nach dem Ende (*τὴν ἄκραν*) der Welt zu ziehen (vgl. § 12 Ende und § 16 Ende [*C*]), und der Gedanke wurde zur Tat. Nachdem wir das bewohnte Land unter der Sonne durchzogen hatten, kamen wir in wilde unwegsame Gegenden" (vgl. Kap. 29; § 3). Die Abenteuer werden kurz gestreift. Kapp. 31—33 (§§ 4—8) fehlen. Kap. 34, das sich nur in *C* findet (vgl. § 9) und Kap. 35, das sich an dieser Stelle nur in *C* findet (vgl. § 10), werden gestreift. Kapp. 36—38 (§§ 11—15) fehlen wieder. „Wir erreichten eine sehr große Ebene, in deren Mitte eine Kluft war. Diese überbrückte ich und zog mit dem ganzen Heere hinüber (§ 16 [*C*]). Von da an hatten wir kein Tageslicht mehr und, nachdem wir in gewöhnlicher Weise einige[1] Tage umhergezogen waren, erreichten wir ein Land, in dem es völlig Nacht war. Dort ist das sogenannte Land der Seligen (§ 17). Es kamen mir aber zwei[2] Vögel in Menschengestalt entgegengeflogen und rieten mir also: 'Es ist dir nicht gestattet, o Alexander, durch dieses Land zu ziehen' (§ 27; §§ 18—26 fehlen). Wir kehrten also von dort um und ich forderte alle auf, irgendwelche Gegenstände von da mitzunehmen. Aber nur wenige[3] erfüllten den Befehl. Als wir nun ans Licht kamen, da bereuten es alle, die nichts mitgenommen hatten (§§ 28 und 30[4]; § 29 fehlt). Nun zogen wir aus diesem Lande, indem wir die Richtung nach rechts[5] einschlugen (vgl. § 38; §§ 31—37 fehlen).

---

der betreffende Paragraph sich nur in *C* findet. Die unbezeichnet gelassenen Paragraphen finden sich auch in den anderen Rezensionen.

[1] *ἡμέρας τινάς*. Oben § 17, vgl. S. 166, Anm. 4, las *C*: drei; *BL*: zwei. Die Lesart von *C* steht dem Auszuge näher.

[2] Stimmt mit *BL* überein. *C* hat drei (§ 27, S. 170, Anm. 8).

[3] Vgl. dagegen § 28.

[4] Der Auszug steht demnach § 28 näher (vgl. auch vorhergehende Anmerkung), da es Alexander ist, der den Rat erteilt, Gegenstände mitzunehmen. In § 30 ist es der Greis, der im Auszug überhaupt nicht erwähnt ist.

[5] Vgl. oben S. 174, Anm. 6.

Nach einem Marsche von einigen Tagen hatten wir mit den Hippozentauren zu kämpfen. Wir schlugen sie in die Flucht und erreichten dann in fünfzig[1] Tagen unter vielen Gefahren das bewohnte Land (§ 41 [*C*]; §§ 39—40 [*C*] fehlen). Jetzt rüsten wir uns zum Kriege gegen Porus, den König der Inder (siehe Kap. 44 der Müllerschen Ausgabe). Die Schilderung dessen, was wir gesehen haben[2], werdet ihr[3] in der Einlage dieses Briefes finden. Wenn ihr diese leset, so werdet ihr über alle unsere Erlebnisse belehrt werden".

Ein Blick auf den Olympiasbrief in der obigen Wiedergabe — um von dem Auszug für eine Weile abzusehen — genügt, um erkennen zu lassen, daß derselbe keine einheitliche Komposition, sondern eine ungeschickte Kompilation darstellt, die sich aus den verschiedenartigsten Bestandteilen zusammensetzt. Die Schilderung wimmelt nicht nur von Unklarheiten[4], sondern auch von Widersprüchen.[5] Die einzelnen Teile der Erzählung werden zusammenhanglos aneinandergereiht; oft lassen sich noch die Nähte erkennen, die die Erzählung künstlich zusammenflicken. Der Verfasser oder, wohl richtiger, Redaktor des Olympiasbriefes hatte augenscheinlich zahlreiche Quellen von durchaus heterogenem Ursprung und Charakter vor sich, die er, weil sie alle von Alexander handelten, kritiklos durcheinander würfelte, wodurch er in den ihm vorliegenden Grund-

[1] Kap. 41 hat sechzig.

[2] Es ist nicht recht klar, was damit gemeint ist, die Erlebnisse in Kap. 44 oder die in Kapp. 23—42 erwähnten Einzelheiten, die im Auszug nur kurz gestreift werden.

[3] Obwohl an Olympias adressiert, richtet sich der Inhalt des Briefes ebensowohl an Aristoteles, vgl. oben S. 163, Anm. 4.

[4] Man vergleiche die verworrene geographische Darstellung des Zuges, aus der man unmöglich klug werden kann.

[5] Vgl. die verschiedenen Zahlenangaben §§ 18, 25 und S. 169, Anm. 1 oder die Angaben über die Finsternis, §§ 12 und 13, 17, 19 usw. und vieles andere.

bericht „vieles aus verschiedenen Quellen, wie sie gerade der Zufall darbot, zu vermeinter Vervollständigung eingeschaltet" hat.[1] Es würde uns zu weit führen, wollten wir auf die literarhistorische Struktur dieses außerordentlich komplizierten Stückes des Alexanderromans im einzelnen eingehen; manches Hierhergehörige ist bereits oben in den Anmerkungen angedeutet worden. Allein ein Moment, das für unseren Gegenstand von der größten Tragweite ist, muß an dieser Stelle gebührend betont werden, wir meinen die Tatsache, daß die ganze Lebensquellepisode, die den Ausgangspunkt unserer Untersuchungen bildet, ursprünglich dem Olympiasbrief fremd ist und erst nachträglich in denselben eingeschoben wurde. Denn der Versuch Alexanders, die Unsterblichkeit zu erlangen, der der Natur der Sache gemäß, in einer jeden Lebensdarstellung den Höhepunkt bilden müßte, trägt hier einen durchaus episodenhaften Charakter und hebt sich in keiner Weise von den sonstigen zahlreichen und oft recht blöden Abenteuern ab, die Alexander dem Großen auf seinen Wanderungen zustoßen. Von Alexanders Sehnsucht nach Unsterblichkeit findet sich keine Spur. Als er durch die Schuld des Koches um Haaresbreite den Lebensquell verfehlt, stößt er keinen Hauch der Klage aus.[2] Die ganze Legende nimmt sich wie ein Fremdkörper aus, der sich, ohne eine Lücke zu hinterlassen, restlos entfernen läßt.[3] Diese Beobachtung wird, man könnte fast sagen, dokumentarisch von den literarkritischen Indizien bestätigt. Der Auszug, der die meisten Abenteuer auf diesem abenteuerlichen Zuge, darunter auch solche, die sich lediglich in *C* finden, getreulich registriert, läßt die ganze Episode vom Lebensquell aus. Ebenso verhält es sich mit der armenischen Alexanderversion. Diese altertüm-

[1] Vgl. oben S. 162.

[2] Über den Zusatz von *L*, der eine ursprünglichere Form der Sage voraussetzt, s. oben S. 170, Anm. 5 und später S. 189, Anm. 1.

[3] §§ 26, 31—33.

liche Rezension, die dem griechischen Roman am nächsten verwandt ist[1] und, obwohl sonst α folgend, den Olympiasbrief nach β reproduziert, erwähnt den Lebensquell und den Koch mit keiner Silbe.[2] Ähnlich verhält es sich mit der hebräischen Rezension des Josippon, die sich mehrfach mit der armenischen Version berührt.[3]

Wenn wir etwas genauer zusehen, erkennen wir auch, daß die Tendenz, die dem Olympiasbrief, wie dem Gesamtroman

[1] Siehe Zacher a. a. O. p. 85 ff.; Ausfeld a. a. O. p. 12 ff.

[2] Ich setze, um den ursprünglichen Pragmatismus der Sage zu illustrieren, den betreffenden Passus der armenischen Version nach der griechischen Rekonstruktion von Raabe (1896) p. 72 hierher: *Ἤλθομεν δὲ εἰς τόπους ἐν δυσὶν ἡμέραις ὅπου ὁ ἥλιος οὐ λάμπει. καὶ θέλοντός μου ἱστορῆσαι καὶ ἐπιχειρήσαντος ἰδεῖν διὰ τῶν δούλων, ὅπου ἡ τῶν μακάρων χώρα ἦν, Καλλισθένης* (usw., vgl. § 18). *ἔξω δὲ μετὰ τὴν ὁδὸν ἐπενοήσαμεν ὄνον θήλειαν ἔχουσαν πωλάριον ἧς ἐδήσαμεν εὐθέως τὸ πωλάριον ἐν τῇ παρεμβολῇ. Εἰσερχομένων δὲ ἡμῶν ἐπὶ σχοίνους δεκαπέντε ὄρνεα δύο* usw. (vgl § 27). *καὶ τρόμῳ καὶ φρίκῃ καταληφθεὶς ἐν φόβῳ καὶ δειλίᾳ γενόμενος ἀναγκαίως ἤκουσα τῆς θείας φωνῆς τῆς ὑπὸ τῶν δύο ὀρνέων λαληθείσης.*

[3] Die Darstellung des Josippon (Kap. 10) ist der des Armeniers sehr ähnlich. Ich führe die betreffende Stelle an: „Er wanderte von dort (gemeint ist die geheimnisvolle Insel, oben § 44) zwei Tage lang und gelangte an die Berge der Finsternis. Dort aber scheint nicht die Sonne am Tage (d. h. es ist hell ohne Sonne, vgl. oben § 27). Er wünschte aber bis zum Aufenthaltsort des Jonadab ben Rechab (Jeremiah 35; die Rechabiten werden mit den Gymnosophisten oder Brahmanen und diese mit den Seligen identifiziert) und einiger Stämme, die zusammen hinter den Bergen der Finsternis wohnen, vorzudringen, und er rief aus seinem Heere 1300 Helden auf (vgl. § 18: 40 + 100 + 1200) und begab sich auf den Weg. Er nahm mit sich eine Eselin, die ein Eselsfüllen säugte (dieses Detail findet sich nur noch beim Armenier), band das Füllen, ihr Junges, am Eingang zum Orte an und ging hinein. Er fand die Luft des Ortes verdunkelt durch Finsternis und Nebel (§ 19), so daß der eine den zweiten nicht sehen konnte, und die Erde daselbst war mit Schmutz bedeckt. Sie begegneten aber großen Vögeln, die Menschengesichter hatten und griechisch sprachen, und sie redeten zu ihm also: O Alexandros! Kehre zurück, denn das Land der Gottesanbeter darfst du nicht betreten. Du vermagst nicht ins Haus Gottes und ins Haus seiner Diener zu kommen. Denn du kannst die Inseln (vgl. oben S. 170 Anm. 9), woselbst die Heiligen Gottes und die Nachkommen seines

des Pseudokallisthenes zugrunde liegt, von der der Lebensquellsage durchaus verschieden ist. Der Impuls, der Alexander vorwärts treibt, ist nicht Unsterblichkeitssehnen, sondern Herrschsucht und Wissensdrang. Wie im ganzen Roman, so soll auch im Olympiasbrief Alexander als der Übermensch geschildert werden, der alles sehen, alles erforschen, alles erobern will und, in Übereinstimmung mit seinem Charakterbild, wie es in der Vorstellung des Orients fortlebte, als der Held, „der an die Enden der Erde gelangte“[1], zur Anschauung gebracht werden. Immer wieder tritt dieses Motiv im Pseudokallisthenes wie in der von demselben abhängigen Alexanderdichtung hervor. Alexander schwört bei seinem eigenen Bilde, daß er nicht eher umkehren wird, bis daß er an den Ort gelangt ist, „wo man weder rechts noch links sich wenden kann“.[2] Er gibt sich daher mit dem Besitz der bewohnten Erde nicht zufrieden, sondern muß in die unbewohnte ziehen.[3] Er will nichts unerforscht lassen.[4]

Dieners Abraham wohnen, nicht betreten. Bemühe dich nicht, in die Himmelshöhe zu steigen, wie du versucht hattest. Ein anderer Vogel aber (daher wohl die drei Vögel in *C*, oben S. 170, Anm. 8) sagte zu ihm: Empfange die frohe Botschaft, daß du Poros, den König von Indien, besiegen wirst. Alexander aber erzitterte vor den Vögeln. Er wanderte zwanzig Tage rückwärts und erreichte das Lager, das er verlassen hatte.“ Auch der Schluß des Kapitels stimmt auffallend mit der armenischen Version überein, vgl. Ausfeld p. 84 zu Kap. 41, Anm. 1.

[1] Vgl. I. Makkabäer 1, 3: *καὶ διῆλθεν ἕως ἄκρων τῆς γῆς* (auch *C* gebraucht *ἄκρα*, vgl. oben S. 174, Anm. 4).

[2] So in dem hebräischen Alexanderroman, herausgegeben von Israel Lévi in Steinschneiders Festschrift (1896) p. 156 oben; übersetzt von Gaster *Journal of the Royal Asiatic Society* 1897, p. 531.

[3] Vgl. Kampers a. a. O. p. 25 unten: „Ein Jahr nach der Schlacht bei Arbela läßt Äschines ihn über das Sternbild des Bären (vgl. oben S. 164, Anm. 6 und S. 171, Anm. 7) und die Grenzen der bewohnten Welt hinausgelangen.“

[4] Vgl die altertümliche syrische Alexanderlegende (über dieselbe unten S. 210 f.), ed. Budge p. 145: „Ich begehre zu wissen, wie groß die Ausdehnung der Erde, wie hoch der Himmel, wie zahlreich die Länder meiner Mitkönige, worauf die Himmel ruhen und was die Schöpfung umgibt.“ Ähnlich die von der Legende abhängige Homilie (s. unten

Er fliegt in die Höhe[1], dringt in die Tiefe[2] und ist felsenfest entschlossen, bis ans Ende der Welt zu gelangen.[3] Erst als er aus gewissen Zeichen entnimmt, daß der von ihm erreichte Ort das Ende der Welt sei, tritt er den Rückweg an.[4]

Neben diesem Motiv geht ein anderes einher, das ursprünglich durchaus selbständig ist, aber in der Darstellung des Olympiasbriefes mit dem obigen zusammengeschlossen ist, wir meinen Alexanders Zug nach dem Lande der Seligen. Diese Sage, die uralten Ursprungs ist und, wie wir unten sehen werden, lange vor und ebenso lange nach Pseudokallisthenes eine selbständige Existenz führte, ist in ihrer Tendenz von der Legende von Alexanders Zug nach dem Ende der Welt durchaus verschieden. Das Ende der Welt vermag Alexander wohl zu erreichen; das Land der Seligen bleibt ihm verschlossen. In der ersten Sage soll Alexander verherrlicht werden; in der letztern soll er in seine Schranken verwiesen werden. In unserem Berichte aber werden beide Sagen miteinander verschmolzen, indem das Ende der Welt mit dem Lande der Seligen in Verbindung gebracht wird. Die Welt oder die

S. 211 f.). Ähnlich äußert sich Alexander im koptischen Alexanderroman (etwa 6. Jahrhundert), Oscar v. Lemm *Der Alexanderroman bei den Kopten* Petersburg 1903, p. 94: „Ich werde mich nicht zufrieden geben, bis daß ich finde, was ich suche."

[1] Oben § 36. Vgl. die Lesart von *L* oben S. 174, Anm. 7, und den hebräischen Alexanderroman (S. 181, Anm. 2), ed. Lévi p. 156 (Gaster p. 532): „Noch bin ich nicht zufrieden mit dem, was ich bisher getan habe." Ähnlich äußert er sich beim Abstieg in die Tiefe (ibidem): „denn noch habe ich nicht genug an dem, was ich in der oberen Welt getan und gesehen habe". Siehe folgende Anmerkung.

[2] Oben § 15, wo der Kompilator das Motiv verdunkelt, vgl. S. 166, Anm. 1 und vorhergehende Anmerkung gegen Ende.

[3] Vgl. oben § 12 Ende, § 16. Ähnlich motiviert Josippon Kap. 13 die Wanderungen Alexanders: „Nach diesen Begebenheiten wollte Alexander noch ferner die Welt erforschen Er ging bis an die Enden der Erde, der Wüsten und der Meere und er beschloß, in der Luft in die Höhe zu steigen und bis auf den Grund des großen Meeres zu dringen. Er gelangte an die Enden der Erde, der Wüsten und der Meere. Dann wandte er sich nach Babylon." [4] Oben §§ 34, 35.

Erde ist, nach der anscheinend damals gangbaren geographischen Vorstellung, vom Lande — ursprünglich vom Ozean[1] — der Finsternis umgeben[2], hinter dem das Land — ursprünglich die Insel[3] — der Seligen sich befindet[4]; dieses Land oder diese Insel gehört nicht mehr den Menschen, sondern Gott.[5] Als die göttlichen Vögel Alexander den Eintritt in jene Gegend verbieten, da erkennt dieser, daß er am Ende der Erde angelangt sei[6] und kehrt, da ja sein Wunsch erfüllt ist, gehorsamst hinter die der Menschheit gezogenen Schranken zurück.[7]

Woher und in welcher Weise hat nun der Olympiasbrief, um auf den Gegenstand unserer Untersuchung zurückzukommen, die Legende vom Lebensquell aufgenommen? Doch wohl in derselben Weise, in der der Brief andere, ihm ursprünglich fremde Bestandteile sich einverleibt hat. Der Verfasser oder Redaktor des Olympiasbriefes hat anscheinend verschiedene Sagenstoffe, die unabhängig voneinander in Umlauf waren, zusammengearbeitet. Auch die Legende vom Lebensquell muß der Redaktor des Olympiasbriefes — um hier Späteres vorwegzunehmen — als selbständiges Produkt, wahrscheinlich bereits in verschiedenen Versionen vorgefunden haben. Die Tendenz dieser Legende war von der des übrigen Berichtes verschieden. Allein der eklektische Bearbeiter des Briefes konnte sich einen so interessanten Stoff unmöglich entgehen

---

[1] Vgl. unten S. 197, Anm. 1.

[2] Vgl. die Bemerkung Ausfelds a. a. O. p. 170f.

[3] Unten S. 197, Anm. 1.

[4] Vgl. oben § 17 und S. 166, Anm. 5. [5] Vgl. oben § 27.

[6] Vgl. oben § 34. Im hebräischen Alexanderroman ed. Lévi p. 156 (Gaster p. 531) wird unmittelbar nach dem Lebenswasser das Paradies erwähnt. Doch in dem folgenden Abschnitt (ib.) dauert es nicht weniger als sechs Monate, bis er dorthin gelangt. Hier liegt augenscheinlich eine Dublette vor (nach der einen Version trägt das Tor des Paradieses als Überschrift Psalm 24, 7, nach der andern Psalm 118, 20).

[7] Vgl. § 27 Ende und S. 171, Anm. 2. Die armenische Version reflektiert sicherlich die ursprüngliche Form der Legende vom Lande der Seligen, nach der er umkehren muß. Siehe unten S. 199.

lassen. So schob er die Legende in seinen Bericht ein, indem er sie mehrfach, aber keineswegs konsequent, zustutzte und modifizierte. Aus dieser selbständigen Sage haben aber unabhängig voneinander β, γ und L[1], aber nicht minder spätere Bearbeitungen der Lebensquellsage geschöpft, die an Alter zwar dem Pseudokallisthenes nachstehen, aber durchaus unabhängig von ihm sind[2] und mehrfach ihm gegenüber ursprünglichere Züge aufweisen.

Die Lebensquellsage, wie sie uns im Olympiasbrief entgegentritt, erscheint demnach nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt, sondern als das Produkt einer redaktionellen Bearbeitung. Allein der Verfasser oder Kompilator des Olympiasbriefes hat sich nicht darauf beschränkt, die Legende zu überarbeiten und seinem Berichte anzupassen; er hat dieselbe mehrfach direkt verstümmelt und deren Sinn verdunkelt. Es ist bereits angedeutet worden, daß die Legende vom Lebensquell unter den plumpen Händen des Bearbeiters von der Höhe einer philosophischen Erkenntnis zu einem nichtssagenden Abenteuer herabsinkt. Allein der Kompilator hat nicht nur die tiefsinnige Tendenz der Sage, die von der des übrigen Berichtes verschieden ist, verkannt; er hat auch eine Reihe von Einzelzügen, die für das Verständnis der Sage unerläßlich sind, sei es aus Nachlässigkeit oder Unkenntnis, sei es weil seine Vorlage bereits schwankend war, verwischt und unkenntlich gemacht. Wir werden die Veränderungen, die die Sage unter seinen Händen erlitt, am besten erkennen, wenn wir auf Grund allgemeiner

---

[1] γ ist keine „Erweiterung" von β, wenigstens in diesem Teile nicht, wie Zacher (oben S. 162, Anm. 4) annimmt. Denn γ kann die Legende, wie er sie bietet, nicht aus den Fingern gesogen haben. Auch L weist, wie oben gezeigt wurde, eine Reihe von durchaus selbständigen und meistens ursprünglichen Zügen auf. Dies Verhältnis kann nach meiner Ansicht nur so erklärt werden, daß alle diese Rezensionen aus der Sage, die ihnen in verschiedenen Gestalten vorlag, unmittelbar geschöpft haben.

[2] Vgl. unten S. 206ff., 218ff. und sonst.

Erwägungen, einer genauen Prüfung der verschiedenen Rezensionen und einer vorsichtigen Benutzung der späteren Bearbeitungen[1] die ursprüngliche[2] Form der Legende zu rekonstruieren versuchen.

Alexander von Mazedonien, der große Welteroberer, dessen Macht die Grenzen des Menschlichen erreicht hat, will die letzte Schranke des Menschlichen durchbrechen und ewiges Leben erlangen.[3] Er erfährt[4], daß irgendwo in der Nähe des Landes der Finsternis[5] sich ein Quell befinde, dessen Wasser

[1] Von diesen sind der Talmud (unten S. 202ff.) und die syrische Homilie (unten S. 210ff.) die wichtigsten.

[2] Wenn ich „ursprünglich" sage, so ist dies cum grano salis zu nehmen. Denn bei einem Sagenstoffe, der ohne Zweifel Jahrhunderte hindurch hin und her gewandert ist, ist „ursprünglich" ein sehr dehnbarer Begriff. Insbesondere ist die Rekonstruktion der Legende von Alexanders Zug nach dem Lebensquell so schwierig, weil sie mit der ähnlichen Legende von Alexanders Zug nach dem Lande der Seligen zusammengearbeitet worden ist und infolgedessen eine Reihe von Zügen erhalten hat, die „ursprünglich" der Schwesterlegende angehört haben mögen. Worauf es uns hauptsächlich ankommt, ist, die Tendenz der Sage hervortreten zu lassen und sodann diejenigen Züge zu fixieren, die die späteren Bearbeitungen und mittelbar auch die Chadirlegende beeinflußt haben.

[3] Im Pseudokallisthenes tritt dieser Wunsch Alexanders vollständig zurück. *L* hat eine Spur dieses zweifellos ursprünglichen Zuges bewahrt (oben S. 170, Anm. 5). In der Homilie (unten S. 216f.) tritt er scharf hervor.

[4] In vielen späteren Bearbeitungen, wahrscheinlich auch bereits im Talmud, erfährt er dies auf Befragen. Auch diesen Zug, der im Pseudokallisthenes verwischt ist, wird man auf Grund allgemeiner Erwägungen für ursprünglich halten: Alexander kennt das Ziel, nach dem er strebt (die Unsterblichkeit), aber nicht das Mittel. Dieses wird ihm — in den verschiedenen Versionen auf verschiedene Weise — angegeben. In der Homilie (unten S. 211f.) weiß Alexander von vornherein, woher wird nicht gesagt, von der Existenz der Lebensquelle.

[5] Das Land der Finsternis erscheint mit dem Lande der Seligen unzertrennlich verbunden, so im Resumé (oben S. 177) und in der armenischen Version (S. 180, Anm. 2), ebenso im Josippon (S. 180, Anm. 3), ja sogar schon im altbabylonischen Mythus (unten S. 197, Anm. 1). Daß es ursprünglich auch zum Lebensquell gehört, ist zwar nicht unzweifelhaft (die Wanderung durch die Finsternis erscheint unabhängig im Pseudo-

ewiges Leben verleihe. Alexander begiebt sich, nachdem er sich für die gefahrvolle Reise entsprechend mit Proviant versehen, mit auserlesenen Jünglingen, deren Tapferkeit und Ausdauer den Gefahren des Zuges gewachsen sind[1], auf den Weg. Nachdem er das Land der Finsternis erfolgreich durchquert hat[2], gelangt er in eine quellenreiche Gegend. Es gilt

---

kallisthenes III, 27, 28), aber durchaus wahrscheinlich. Im Olympiasbrief, in welchem das Land der Finsternis in beiden Sagen figuriert, ebenso wie im Talmud, in der Homilie und in den späteren Formen der Sage wird diese Verbindung überall vorausgesetzt. Das geheimnisvolle dunkle Land war eben ein bequemer Unterschlupf für alles Geheimnisvolle und Abenteuerliche. Auch „im altpersischen Mythenkreise liegt die Quelle des Lebens gegen Osten in einem unbekannten dunklen Lande" (Wünsche *Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser* Leipzig 1905, p. 74).

[1] Dies ist der Grund, warum kein Greis mitkommen darf. Dieser Zug, der im Pseudokallisthenes verwischt ist, erscheint viel deutlicher in jüngeren Bearbeitungen, vgl. Weismann *Alexander* (1850) I, p. 363. Die ursprüngliche Tendenz tritt in kurioser Weise in einem späten christlich-äthiopischen Alexanderroman hervor (Budge *Life and Exploits of Alexander the Great* London 1896, II, 472): Alexander nahm bloß erwachsene Männer, die einen Bart hatten, mit. Bartlose durften dagegen nicht mit, „damit sie nicht von Furcht ergriffen würden, während sie durchs Land der Finsternis wanderten".

[2] Die Episode vom Greise, der heimlich mitkommt und durch seinen Rat (Stuten resp. Eselinnen mitzunehmen, deren Junge draußen bleiben), erst den Eintritt ins dunkle Land ermöglicht, ist ein selbständiges Motiv, das ebensogut für die Legende vom Lande der Seligen wie für die vom Lebensquell verwendet werden konnte, bildet aber, wie es scheint, keinen integrierenden Bestandteil dieser Sagen. Der Auszug z. B. (oben S. 177 f.) läßt die ganze Episode vom Greise und seinem Rate aus. *B* (oben S. 169, Anm. 1) kennt den Rat, der Alexander selbst zugeschrieben wird, aber nicht den Greis, ebenso die armenische Version (S. 180, Anm. 2). — Das Motiv mit dem Füllen ist im Pseudokallisthenes bereits einigermaßen verwischt. Der ursprüngliche Sinn ist natürlich der, daß die weiblichen Tiere, trotz der Finsternis, den Weg zu ihren Jungen instinktiv zurückfinden würden und daher als Wegweiser vorzüglich geeignet sind, vgl. z. B. Marco Polo ed. Yule II, 485. Daher hat wohl die armenische Version (oben S. 180, Anm. 2), ebenso Josippon (S. 180, Anm. 3), bloß eine Eselin mit ihrem Jungen, da ja ein Tier genügt, um den Weg zu zeigen. Nach Pseudokallisthenes (oben § 23) scheint

nun unter den vielen Quellen jener Gegend den Lebensquell ausfindig zu machen.[1] Einst traf es sich, daß Alexander hungrig wurde und von seinem Koche zu essen verlangte. Dieser nahm einen gesalzenen oder gedörrten Fisch[2] und ver-

es jedoch, als ob es sich um die Ausdauer der Tiere (die wohl auch als Lasttiere gedacht werden) handelte, die auf dem dunklen und schwierigen Wege zusammenbrechen könnten und nur, wenn vom Mutterinstinkt getrieben, ans Licht zurückgelangen würden. Diese Verschiedenheit der Motivierung spiegelt sich auch in den späteren Bearbeitungen wider. So schon im Talmud, wo die Füllen überhaupt nicht genannt werden, sondern bloß von „libyschen Eseln, die im Dunkeln marschieren können" und deren Ausdauer bekannt ist (unten S. 204, Anm. 3), gesprochen wird, und als Orientierungsmittel daneben der Ariadnefaden erscheint. In der Homilie (unten S. 214) scheint das ursprüngliche Motiv vorzuherrschen. Es ist interessant, daß diese Verschiedenheit der Motivierung sich in der arabischen Alexandersage in einer sprachlichen Variante widerspiegelt: es handelt sich darum, ob die in die Finsternis mitziehenden Tiere 'abṣar', 'am scharfsichtigsten' oder, mit Umkehrung der mittleren Konsonanten, 'aṣbar', 'am ausdauerndsten' sind. Vgl. später.

[1] „Viele Quellen gibt es in der Gegend, und niemand weiß, welche der Born des Lebenswassers ist" (Homilie, ed. Hunnius, ZDMG 60, Zeile 168—169). Nach dem alten französischen Alexanderroman (vgl. Weismann *Alexander* I, 338; Meyer *Alexandre* II, 175) gab es in der Wüste hundert Quellen. Dasselbe Motiv liegt der Bemerkung des Pseudokallisthenes zugrunde, daß die Gegend, in der sich der Lebensquell befindet, *βρύων ὕδατα* (*L* nachdrücklicher: *β. ὑ. πολλά*, vgl. S. 170, Anm. 4) war. Der Kompilator hat diesen Zug vollständig verkannt. Man begreift nach seinem Berichte (§ 26 Anfang) nicht, wie Alexander den Lebensquell verfehlen konnte. Die Lesart von *L* (S. 169, Anm. 3) ist von diesem Gesichtspunkte aus bedeutsam.

[2] *τάριχος* (oben S. 169, Anm. 7) bedeutet beides. — Dieser Zug ist ungemein treffend. Salzfische oder Dörrfische sind nicht nur als Proviant für eine längere Reise am geeignetsten; sie veranschaulichen auch am besten die belebende Kraft der Quelle (vgl. *ἐκείνης πηγῆς τῆς ζωογονούσης τὰ ἄψυχα*, S. 170, Anm. 5). Die späteren Bearbeitungen akzentuieren diesen Zug noch schärfer. Nach der Homilie (ed. Hunnius, Zeile 189) war der Fisch „gesalzen und getrocknet seit vielen Tagen". Nach einer arabischen Version (siehe später) war es ein gebratener Fisch, nach einer andern sogar ein halb gegessener. Nach einer äthiopischen Darstellung (S. 189ff., Anm. 4, Absatz 3) war es ein gekochter Fisch, nach dem altfranzösischen Roman (Meyer *Alexandre* II, 175) sogar zwei gekochte Fische, die zufällig in den Lebensquell hineinfielen.

suchte ihn in einer der Quellen zu reinigen. Da wurde der Fisch lebendig und entschlüpfte seinen Händen. Der Koch sprang dem Fische nach, um ihn zu fangen[1], und nahm auf diese Weise ein unwillkürliches Bad.[2] In seiner Beschränktheit[3] merkte der Koch die Bedeutung des Vorganges nicht und erzählte daher keinem, was ihm passiert war. Erst als sie nach vergeblichem Suchen durch das Land der Finsternis hindurch zurückgekehrt waren und ein jeder seine Erfahrungen in diesem merkwürdigen Lande zum Besten gab[4], da fühlte sich auch der

---

[1] „Der Koch fürchtete, der König könnte von ihm verlangen, daß er den Fisch zurückgebe . . . und er sprang in den Born herab, um ihn zu fangen" (Homilie Zeile 105f.). Dieser Zug, der für das Verständnis der Sache unerläßlich ist, fehlt im Pseudokallisthenes. Vielleicht liegt dasselbe Motiv der Lesart von *L* (S. 170, Anm. 1) zugrunde: der Koch fürchtete etwas zu sagen, damit Alexander nicht den Fisch zurückverlange.

[2] So nach der Homilie (unten S. 215) und vielen späteren Bearbeitungen. Nach dem Talmud spritzte er sich das Wasser ins Gesicht oder, nach einer Variante (unten S. 205, Anm. 5), wusch sich damit, ein Zug, der der Homilie nahekommt. Daß der Koch, und zwar mit Absicht, vom Wasser getrunken, berichten bloß *C* und *L*, aber nicht *B*. Nach *B* (vgl. S. 170, Anm. 3 und S. 172, Anm. 7) wurde der Koch anscheinend nur deswegen bestraft, weil er den Vorgang nicht rechtzeitig meldete. Diese Verschiedenheit hängt mit der Frage zusammen, ob der Koch in den Besitz des Lebenswassers absichtlich oder unbewußt gelangte, eine Frage, die die verschiedenen Formen der Sage verschieden beantworten. Daß letzteres das richtige ist, ergibt sich aus dem Verlauf und der Tendenz der Legende, vgl. S. 191, Anm. 1. — Daß der Koch etwas Lebenswasser aufbewahrt, um die Gunst der Kale zu gewinnen, ist dem Rest der Erzählung gegenüber sekundär: Über die Kaleepisode vgl. unten S. 189, Anm. 4, Anfang.

[3] Ursprünglich ist der Koch beschränkt, nicht, wie im Pseudokallisthenes, böswillig, s. vorhergehende Anmerkung und unten S. 219f.

[4] Die Perlen und Edelsteine, die Alexander und sein Heer im Lande der Finsternis auflesen, gehören anscheinend zum zweiten Zuge durch die Finsternis auf dem Rückwege (vgl. §§ 28, 30). Diese Episode kann ebensogut zur Legende vom Lande der Seligen wie zu der vom Lebensquell gehören (§ 28 gehört wohl zur ersteren, § 30 zur letzteren), aber die Legende ist auch ohne sie durchaus verständlich. Die armenische Version (oben S. 180, Anm. 2) und Josippon Kap. 10 lassen die Episode aus.

Koch gedrungen, die Begebenheit mit dem Fische zu erzählen. Alexander wird von wildem Schmerz ergriffen[1], als er aus dem Berichte seines Koches erfährt, daß ihm durch dessen Nachlässigkeit die heißersehnte Gelegenheit, sich ewiges Leben zu verschaffen, so nahe an der Verwirklichung entschlüpft ist. Sein Ärger entlädt sich nun auf das Haupt des unglückseligen Koches. Zwar sucht dieser ihm die Nutzlosigkeit der Reue vor Augen zu halten.[2] Aber dieser philosophische Einwand vermag die Wut des enttäuschten Welteroberers nicht zu besänftigen. Alexander gibt Befehl, seinen Koch hinzurichten. Allein — der Tod hat keine Gewalt über ihn: er ist ja, ohne es zu wissen, durch das Bad in der Lebensquelle unsterblich geworden.[3] Alexanders Mißgunst und Beschämung kennt nunmehr, da er sich bewußt wird, daß sein Koch mühelos erlangt hat, was er selber mit heißem Bemühen vergeblich erstrebt hatte, keine Grenzen. Um den garstigen Koch endlich los zu werden, läßt er ihm einen Stein (nach *L* einen Mühlstein) um den Hals hängen und ins Meer versenken. Sterben kann der Koch, der mit dem Lebenswasser in Berührung gekommen, nicht. Aber auch die Unsterblichkeit fruchtet ihm wenig. Er wird zu einem Seedämon, der bestimmt ist, in dem Teile des Meeres, in dem er versenkt wurde, in alle Ewigkeit hinaus ein freudloses Dasein zu fristen.[4]

---

[1] Vgl. die lebhafte Schilderung der Homilie Zeile 221 ff. Auch *L* setzt diesen ursprünglichen Zug voraus (oben S. 170, Anm. 5). In *C* fehlt er gänzlich. *B* ist zu kurz, um ein sicheres Urteil zu gestatten.

[2] Nur so ist der Einwand des Koches (§ 31) verständlich: meine Bestrafung ist nutzlos; dein Zorn kann den Lebensquell ja doch nicht zurückbringen. In der Darstellung des Pseudokallisthenes schweben die Worte des Koches in der Luft.

[3] All dies ist im Pseudokallisthenes vollständig verwischt, tritt dagegen in den anderen Versionen scharf hervor. S. unten S. 217.

[4] Vgl. Nöldeke *Beiträge zum Alexanderroman* p. 25: „Der Koch Alexanders und seine Tochter, denen es geglückt ist, vom Lebenswasser zu trinken, gelangen doch nicht zu wirklichem Heil, sondern werden zu

Die Tendenz der Sage tritt in dieser Form in scharfen Umrissen hervor. Die Unsterblichkeit ist für den Sterblichen nicht nur nicht erreichbar; sie ist für ihn nicht einmal begehrenswert. Mit dramatischem Effekt, ich möchte fast sagen, mit dramatischem Hohn wird diese Wahrheit am Schicksal Alexanders zur Anschauung gebracht. Der große Welteroberer, dem die gesamte Erde zu Füßen liegt, lechzt vergebens nach

---

Seedämonen." Kale, die in einen Dämon verwandelt wird, geht „weinend und klagend" von Alexanders Angesicht hinweg (§ 32 Ende). Im Pseudokallisthenes ist all dies fast bis zur Unkenntlichkeit entstellt. — Die Episode mit Kale (§ 32) sieht altertümlich aus, dürfte aber ursprünglich kaum zur Legende gehört haben. Sie fügt nichts Wesentliches zur Ökonomie der Sage hinzu und hat auf die orientalische Alexanderdichtung keinerlei Einfluß ausgeübt.

Interessant und für unseren Gegenstand wichtig sind diejenigen Parallelen zur Verwandlung des Koches, die vom Pseudokallisthenes unabhängig sind und sehr altertümliche Züge aufweisen. Ich führe zunächst den hier mehrfach zitierten hebräischen Alexanderroman an (oben S. 181, Anm. 2), von dem auch Harkavy (im *Sbornik otdielenia russkawo jazyka i slowiesnosti,* herausgegeben von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Petersburg, Band 53, 1892) eine ausführliche Analyse nach einer Handschrift aus Damaskus gibt (vgl. auch die Bemerkungen Wesselowskys und Gasters in demselben Bande). Der Roman dürfte kaum, wie Gaster behauptet, vormohammedanisch sein, aber er ist jedenfalls vom Pseudokallisthenes unabhängig. Es heißt dort: Der König und seine Armee gelangen an einen großen Fluß, dessen Wasser jedoch untrinkbar ist. Sie graben Quellen in der Nähe des Flusses und finden in denselben vorzügliches Wasser. Sie lassen sich daher in jener Gegend nieder. Am zehnten Tage tötete ein königlicher Jäger einige Vögel, die aber, als er sie in jenem Flusse reinigen wollte, ins Leben zurückkamen und davonflogen. „Als der Diener des Königs dies sah, eilte er an den Fluß und trank von dessen Wasser. Er meldete dies dem Könige, der ausrief, daß es das Wasser des Paradieses sein müsse (vgl. unten S. 205) und daß jeder, der aus demselben trinke, ewig leben werde. 'Gehe hin und bringe mir etwas Wasser zum Trinken!' Der Diener nahm ein Gefäß und ging hin, um etwas Wasser zu holen. Aber er suchte den Fluß und konnte ihn nicht finden. Er kehrte zurück und sagte zum König: 'Ich war nicht imstande, das Wasser jenes Flusses (Ms. Damascus: jener Quelle, vgl. unten S. 207, Anm. 4) zu finden, denn der Herr hat es vor mir verborgen.' Als der König dies hörte, geriet er in solche Wut, daß er sein Schwert er-

Unsterblichkeit. Seinem Koche fällt sie durch puren Zufall[1] in den Schoß, vermag aber nichts, als ihn in einen elenden Seedämon zu verwandeln.

Die Legende von Alexanders Zug nach dem Lebensquell zeigt sowohl in Tendenz wie in Form eine so frappante Ähnlichkeit mit der griechischen Glaukossage, daß ein Zufall ausgeschlossen erscheint. Die Glaukossage, die im alten

griff und dem Diener den Kopf abschlug. Der kopflose Diener begab sich aber nach dem großen Meere. Menachem der Schreiber (derselbe figuriert im Roman als Alexanders Sekretär) berichtet im Namen der Weisen, daß es kopflose Menschen in der See gebe, die die Schiffe umstürzen. Doch wenn sie sich einem Schiffe nähern, um es umzustürzen und die Passagiere ausrufen: 'Flieh! flieh! Dein Herr Alexander!' dann fliehen sie auf der Stelle und das Schiff ist gerettet" (zum letzteren vgl. oben S. 173, Anm 6).

Die von Budge herausgegebene und übersetzte äthiopisch-christliche Alexanderlegende (Budge *Life and Exploits of Alexander the Great*, London 1896), die sonst von wildester Natur ist, bietet die obige Episode (p. 481 ff., Kap. XI) in einer Form, die sich teilweise sehr altertümlich ausnimmt: Ein Fischer fing in einem Teiche, dessen Wasser weiß wie Milch war, Fische, die unter keinen Umständen, selbst wenn sie gekocht wurden, getötet werden konnten. Alexander, der davon hörte, befahl dem Fischer, ihm den Weg zu jenem Teiche zu zeigen, damit er in demselben bade (vgl. oben S. 188, Anm. 2). Aber der Fischer verirrte sich und konnte den Teich nicht finden. Alexander will den Fischer töten, aber dieser kommt immer wieder ins Leben zurück. Schließlich legt er ihn in Ketten und wirft ihn ins Land der Finsternis, „weil kein Mensch ihn mit irgendeiner Todesart töten konnte".

Interessant ist die Variante im altfranzösischen Alexanderroman (Meyer *Alexandre* II 175 f.): Enoc (d. h. Henoch, der ewig lebt) findet die Lebensquelle und badet, trotz Alexanders Verbot, in derselben. Da Alexander ihn nicht töten kann, läßt er ihn lebendig in eine Säule einmauern.

[1] „Indes Iskender (= Alexander) ihn (den Lebensquell) nicht sah
trotz seines Strebens,
Ward Chiser (= Chaḍir) ungesucht zuteil der Quell des Lebens."
So der Dichter Niẓāmī (s. unten). Diese Antithese zu Alexanders fieberhaftem Suchen ist notwendig. Sie ist wohl im Zusatz von *L* (oben S. 170, Anm. 5) angedeutet: *ἧς ὁ ἐμὸς μάγειρος τετύχηκεν*. Siehe oben S. 188, Anm. 2 und unten S. 215.

Griechenland weit verbreitet war, wird in verschiedenen Fassungen überliefert.[1] Nach der gangbarsten Version war Glaukos ein Fischer aus Anthedon in Böotien.[2] Als er einst vom Fischfang am Meeresufer ausruhte, bemerkte er, daß einer der erbeuteten Fische, der von ungefähr mit einem Kraute in Berührung gekommen war, wieder lebendig wurde und ins Meer sprang. Glaukos genoß von demselben Kraute, sprang, von göttlicher Begeisterung ergriffen, ins Meer, und wurde hierauf von den Göttern in einen Seedämon verwandelt. Nach einer andern Version[3] gelangte Glaukos in den Besitz der Unsterblichkeit, indem er zufällig[4] auf den Lebensquell stieß

---

[1] Siehe Gaedechens *Glaukos der Meergott,* Göttingen 1860 (im folgenden als „Gaedechens" zitiert) und den Artikel *Glaukos* von demselben Verfasser in Roschers *Ausführlichem Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* p. 1678 vorl. Z. ff., bes. p. 1679 unten (im folgenden als „Roscher" zitiert). Vgl. auch Wünsche *Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser,* Leipzig 1905, p. 17.

[2] „Im jagdliebenden Aitolien ward Glaukos zu einem Jäger, das Tier zu einem Hasen," Roscher p. 1679, 61. Vgl. die Paraliele im hebräischen Alexanderroman oben S. 189, Anm. 4 Absatz 2.

[3] *Scholia in Platonem* ed. Bekker, London 1824, p. 88 (zu Republik Kap. 10, p. 611 C). Ich setze die sehr interessante Stelle, auf die ich unten mehrfach zurückkomme und auf die mich eine Bemerkung Dyroffs in der *Zeitschrift für Assyriologie* VII 321 führte, hierher: *Τὸν Γλαῦκόν φασι Σισύφου καὶ Μερόπης εἶναι υἱόν, γενέσθαι δὲ θαλάττιον δαίμονα. οὗτος γὰρ περιτυχὼν τῇ ἀθανάτῳ πηγῇ καὶ κατελθὼν εἰς αὐτὴν ἀθανασίας ἔτυχε, μὴ δυνηθεὶς δὲ ταύτην τισὶν ἐπιδεῖξαι εἰς θάλασσαν ἐρρίφη. καὶ περίεισι τοὺς αἰγιαλοὺς πάντας καὶ τὰς νήσους ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ ἅμα τοῖς κήτεσι. μαντεύεται δὲ πάντα φαῦλα. καὶ γὰρ ἐπιτηροῦσιν οἱ ἁλιεῖς νύκτα, καθ' ἣν αὐτοῖς χρᾷ σὺν πατάγῳ πολλῷ, καὶ καταδύντες εἰς τὸ κοῖλον τῆς νεὼς ἐστραμμένης αὐτῆς (ἀόρατος γὰρ ὁ δαίμων αὐτοῖς) θυμιῶσιν, ἐπευχόμενοι ἀπαλλαγὴν ὧν προαγορεύει. ὁ δὲ προσνηξάμενος τῇ πέτρᾳ ὀλοφύρεται τὴν ἀθανασίαν Ἑλλάδι φωνῇ αἰολιζούσῃ, καὶ προλέγει ζῴων καὶ καρπῶν φθοράν. οἱ δὲ ἀπεύχονται ἀπόσιτοι καὶ ἄποτοι διατελοῦντες.* Vgl. über diese Stelle Gaedechens p. 197 f., der diese Fassung der Sage aus Korinth ableitet; cf. ib. p. 43, Anm. 2.

[4] Dies liegt wohl in dem Verbum *περιτυχών* (vorhergehende Anmerkung). Vgl. oben S. 191, Anm. 1.

und in denselben hinunterstieg.[1] Doch stimmen alle Versionen der Legende darin überein, daß der Besitz der Unsterblichkeit Glaukos keineswegs zum Heile gereicht. Alljährlich einmal durchzieht er des Nachts alle Meere und Inseln, laut klagend, daß er nicht sterben könne.[2] Seine Prophezeiungen sind düster und unheilvoll. Aber die Fischer und Schiffer, deren Schutzpatron er ist[3], vermögen durch Opfer und Fasten die drohende Gefahr abzuwenden.[4]

Es muß den Kennern der griechischen Mythologie überlassen bleiben, den feineren Beziehungen zwischen dem griechischen Glaukosmythus und der Lebensquellsage nachzuspüren. Aber so viel steht fest, daß die wesentlichen Merkmale der beiden Legenden identisch sind: Lebensquell, Auffindung desselben vermittelst eines toten Fisches, Sprung ins Meer, Verwandlung in einen Dämon, Unerquicklichkeit des ewigen Lebens.[5]

---

[1] Um zu baden oder zu trinken? Vgl. oben S. 188, Anm. 2.

[2] Gaedechens 176, 189, Roscher 1682, 54. Vgl. oben S. 189, Anm. 4 Anfang.

[3] Gaedechens 39, 187f., Roscher ibid.

[4] Vgl. oben S. 192, Anm. 3 gegen Ende

[5] Vielleicht hängt auch die merkwürdige Motivierung im Scholion, daß Glaukos deswegen ins Meer stürzte, weil er die errungene Unsterblichkeit Zweifelnden nicht beweisen konnte, irgendwie mit unserer Legende zusammen, nach welcher die Unsterblichkeit des Koches auch nach der Berührung mit der Lebensquelle unerkannt blieb und sich erst bei dem Versuche, ihn hinzurichten, herausstellte (vgl. S. 217). Nach Bergk, bei Gaedechens p. 197, Anm. 3, können die betreffenden Worte des Scholiasten auch bezeichnen, „daß man verlangte, er solle diesen Quell anderen zeigen, und da er dies Verlangen nicht erfüllen konnte, ward er ins Meer geworfen, oder stürzte sich selbst hinein". Diese Fassung, falls sie richtig wäre, würde lebhaft an die oben S. 189, Anm. 4 erwähnten Versionen und an die Homilie (unten S. 215) erinnern. — Ich verweise noch ferner darauf, daß, ähnlich dem Andreas (oben § 33), auch Glaukos dem Orte, an dem er ins Meer stürzte, den Namen gibt (Gaedechens 185, Roscher 1679 unten), daß er sich aufs engste an Nereus (Gaedechens 56, Roscher 1680, 65) und die Nereiden (Gaedechens 69ff., Roscher 1681, 1) anschließt (vgl. Andreas und Kale, die Nereide)

Es liegt auf der Hand, daß der Verfasser des Olympiasbriefes, der gelegentlich jüdischen oder christlichen Einfluß verrät[1], hier, wie sonst[2], aus einer griechischen Quelle geschöpft hat. Das ganze Kolorit der Lebensquellsage, die Figur des Koches Andreas, der überdies in einem andern Zusammenhange in einer alten sikyonischen Tradition erscheint[3], die Gestalt der Kale[4], vor allem aber die Grundtendenz — das Leben ist der Güter höchstes nicht, wenn es nicht mit dem Genuß von Ambrosia und Nektar verbunden ist[5] — ist durch und durch hellenisch. Die Alexanderdichtung[6] verfuhr eben unkritisch. Sie bemächtigte sich eines jeden Sagenmotives, das ihr in den Weg kam, um es in ihren Schleier zu verweben. Sie griff auch den Glaukosstoff auf und verwertete ihn, wie wir gestehen müssen, mit großem Geschick für das Charakterbild ihres Helden.[7]

---

und, gleich Andreas, sich durch seine Neigung zum weiblichen Geschlechte auszeichnet (Gaedechens passim, Roscher 1684, 12). Manche Berührungspunkte mögen in der Darstellung des Pseudokallisthenes bereits verdeckt sein. In der ursprünglichen Fassung der Lebensquellsage waren wohl die Zusammenhänge klarer.

[1] Vgl. Müller Einleitung zu seiner Edition p. XVIa, Zacher *Pseudokallisthenes* p. 132, Meißner *Alexander und Gilgamos* p. 8ff.

[2] Vgl. Rohde *Der griechische Roman* p. 190, Nöldeke *Beiträge zum Alexanderroman* p. 25, Dyroff in *Zeitschrift für Assyriologie* VII, 321.

[3] Siehe oben S. 169, Anm. 5. [4] Vgl. Nöldeke a. a. O. p. 25 unten.

[5] Vgl. dagegen *Ecclesiastes* 9, 4. Treffend sagt Hopkins in seinem Artikel *The Fountain of Youth* im *Journal of the American Oriental Society* 26, p. 37: „the real quest of the Semite is for life immortal; of the Hindu for renewed youth . . . Nor does the Semite lay stress on 'youth and beauty', as does the Hindu. The Hindu, in a word, seeks to secure the whole charm of life; the Semite seeks to avoid death".

[6] Ich sage absichtlich Alexanderdichtung, nicht Pseudokallisthenes, weil dieser ohne Zweifel die fremden Sagenstoffe in ihrer Übertragung auf Alexander bereits vorgefunden hat. Soviel Originalität, als zu einer solchen Übertragung notwendig ist, darf man dem Verfasser des Pseudokallisthenes nicht zutrauen. Die Unklarheiten und Widersprüche in seiner Darstellung wären auch kaum verständlich.

[7] Ungemein treffend und sowohl für das Obige als auch insbesondere für die unten zu erörternden Probleme beachtenswert sind die Worte, mit

In neuerer Zeit ist von assyriologischer Seite[1] mehrfach die Behauptung aufgestellt worden, daß die Lebensquellsage, wie die Alexandersage überhaupt, aus Babylonien entlehnt sei. Was den letztern weitergehenden Anspruch betrifft, so scheint er uns auf zwei irrigen Voraussetzungen zu beruhen: einer allgemeinen, die das Wesen der Sagenbildung verkennt und derselben zu viel Methode und Bewußtsein zuschreibt[2], und

denen B. Beer in seinen *Beiträgen zur Alexandersage* (ZDMG 9 [1855] p. 787) das kompilatorische Verfahren der Sage überhaupt und insbesondere der Alexandersage charakterisiert: „Es kömmt hierbei gar nicht darauf an, ob diese Ereignisse mit einem und demselben Helden sich zutrugen, ob sie überhaupt in derselben Weise vereinigt irgendeinem Sterblichen zukamen, ob sie einen geographischen oder historischen Halt haben oder nicht; es sind einzelne Data aus verschiedenen in Umlauf gewesenen Volkssagen, die vielleicht aus ganz verschiedenen Zeiten und Quellen stammen, in ganz verschiedenen Kreisen und Gegenden ans Licht traten, ursprünglich von ganz verschiedenen Heroen erzählt wurden und hier auf das eine Haupt zusammengetragen sind, das mit unvergleichlichem Lorbeer geschmückt werden soll. Die Übertragung solcher Tatsachen von einer Individualität auf eine andere, zuweilen um Jahrtausende davon getrennte Persönlichkeit ist in der jüdischen und überhaupt in der morgenländischen Sage so häufig, daß es eigentlich gar keiner weiteren Beispiele hiervon bedarf . . . Es bilden also die einzelnen Fakta durchaus kein Kriterium, den Mann und sein Zeitalter daraus zu erkennen, der uns vorgeführt wird. Der Charakter, der ihm in dem Berichte aufgeprägt, der höhere Wirkungskreis, der ihm angewiesen ist, dies vielmehr sind die Hauptargumente, die über ihn entscheiden."

[1] Lidzbarski in *Zeitschrift für Assyriologie* VII (1892) p. 109; Meißner *Alexander und Gilgamos* 1894, passim. Vgl. Kampers *Alexander der Große* 88ff., der aber bloß referiert.

[2] Nach Meißner könnte es so scheinen, als hätte die Alexandersage das Bild des Mazedoniers dem des babylonischen Nationalhelden systematisch nachgezeichnet (vgl. den Titel und insbesondere den Schlußsatz seiner Abhandlung). In Wirklichkeit aber dürfte es sich so verhalten, daß die uralten Sagenmotive, die auf Gilgamesch, weil er der Nationalheros war, (aber auch auf andere babylonische Helden) übertragen wurden, auch in der Zeichnung der Gestalt Alexanders zur Verwendung gelangten, weil er der Heros des späteren Orients geworden war (vgl. Kampers a. a. O. p. 134). Die Ähnlichkeit erklärt sich daher nicht aus bewußter Nachahmung, sondern aus einer unbewußten Ver-

einer speziellen literarhistorischen, die den babylonischen Talmud wegen seines Ursprungsortes als die Quelle des Pseudokallisthenes oder eines Teiles desselben auffaßt.[1] Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Alexanderdichtung vielfach mit Sagenmotiven operiert, die in letzter Instanz auf Babylonien zurückgehen.[2] Bei dem hohen Alter der babylonischen Kultur und, was damit vielfach identisch ist, der babylonischen Mythologie und bei dem überwältigenden Einfluß derselben auf das gesamte Altertum, wie er sich immer großartiger vor unseren Augen entrollt, dürfen wir uns nicht wundern, wenn wir auch im spätern Mythus Elemente entdecken, die wir in ähnlicher Form in Babylonien wiederfinden. Babylonische Sagenstoffe oder Sagenmotive waren ohne Zweifel, in unzähligen Variationen überliefert und durch unzählige Kanäle vermittelt, im ganzen Altertum verbreitet, und keine neue Sagendichtung vermochte es, sich deren Einfluß zu entziehen und sie unbenutzt beiseite zu lassen. Denn auch die menschliche Phantasie folgt dem Gesetze vom geringsten Widerstande und erfindet nicht, wo sie entlehnen kann. Aber eine babylonische Parallele braucht daher noch nicht eine direkte babylonische Entlehnung zu sein. Jene Elemente sind vielmehr als Material aufzufassen, das auch für einen andern Zweck verwertet werden kann; sie sind nichts als „einzelne Data aus verschiedenen in Umlauf gewesenen Volkssagen, die vielleicht aus ganz verschiedenen Zeiten und Quellen stammen, in ganz verschiedenen Kreisen und Gegenden ans Licht treten, von ganz verschiedenen Heroen erzählt wurden“[3], die aber einer neuen selbständigen

arbeitung umlaufender Sagenstoffe. Siehe die Ausführungen im Texte und die oben S. 194, Anm. 7 zitierte Bemerkung Beers. Der Unterschied zwischen diesen beiden Auffassungen ist der, daß nach der letzteren auch für nichtbabylonische, in unserem Falle hellenische, Einflüsse genug Raum übrig bleibt.

[1] Vgl. darüber unten S. 206ff.

[2] Vgl. Meißner a. a. O. p. 13ff., wo jedoch einzelnes zum Widerspruch reizt. Siehe auch S. 198

[3] Oben S. 194, Anm. 7.

Idee oder Tendenz dienstbar gemacht werden. Und gerade diese Idee oder Tendenz ist es, die das Wesen, den Charakter einer Sage ausmacht. Was nun speziell den Gegenstand unserer Untersuchung betrifft, so ist, infolge der ungenügenden Erkenntnis der Struktur des Olympiasbriefes, übersehen worden, daß die babylonischen Parallelen und Berührungspunkte sich auf die Legende vom Lande der Seligen beschränken[1], während die Lebensquellsage mit dem babylonischen Mythos nichts gemeinsam hat. Der Quell im Gilgameschepos[2] ist doch recht problematisch. Der Lebensquell

---

[1] Nach der Darstellung im Pseudokallisthenes liegt das Land der Seligen hinter dem Lande der Finsternis (vgl. oben S. 166, Anm. 5). Nach dem Talmud (unten S. 203, Anm. 7) und der syrischen Homilie (unten S. 213, Anm. 8) sind es Berge der Finsternis (vielleicht ist damit auch der Berg in der syrischen Alexanderlegende identisch, vgl. Meißner p. 13). Statt des Landes der Seligen liest *L* an einer Stelle (oben S. 170, Anm. 9) die Inseln der Seligen (vgl. auch Wilhelm Herz *Gesammelte Abhandlungen* Stuttgart und Berlin 1905, p. 93 und besonders Anm. 1). Statt des Landes der Finsternis liest ein Kodex der Homilie, der auch sonst altertümliche Züge aufweist, Meer der Finsternis (vgl. auch den arabischen Namen 'baḥr aẓ-ẓulumāt', 'Meer der Finsternisse' für den Atlantischen Ozean). Demnach liegen hier zwei Anschauungen vor. Nach der einen lagert vor dem Lande der Seligen das Land (oder die Berge) der Finsternis. Nach der anderen liegt die Insel (oder Inseln) der Seligen hinter dem Meer der Finsternis. Von beiden Auffassungen finden sich deutliche Spuren im Gilgameschepos. Vgl. einerseits das Gebirge Mäschu und den Götterpark, den Gilgamesch, nachdem er aus der Finsternis ans Licht getreten, findet (s. Jensen *Das Gilgameschepos in der Weltliteratur* I, Straßburg i. E. 1905, p. 24 und 27), anderseits die Gewässer des Todes (den stinkenden Ozean in der syrischen Legende, vgl. Meißner p. 15) und den Aufenthaltsort des Xisuthros (Jensen ib. 32, 33). — Den Park, dessen Bäume Edelsteine tragen (Jensen ib. 27; derselbe in *Keilinschriftliche Bibliothek* [=KB.] VI, 209), möchte ich (gegen Meißner p. 14) mit den Edelsteinen identifizieren, die Alexander und sein Heer im Lande der Finsternis finden (oben § 30). — Über die geographische Lage des Landes der Seligen vgl. unten S. 223, Anm. 4. — Über die Tendenz der Sage im Pseudokallisthenes im Gegensatz zu der im Gilgameschepos, vgl. später S. 198, Anm. 3.

[2] Jensen a. a. O. 47; KB. VI, 249.

ist er jedenfalls nicht.[1] Die charakteristischen Züge der Lebensquellsage, wie der tote Fisch, die Verwandlung in einen Seedämon, die für das Verständnis der Sage unentbehrlich ist[2], und vor allem die Tendenz sind dem babylonischen Mythos fremd.[3] Jedenfalls aber scheint es uns durchaus verkehrt, aus dem Vorhandensein babylonischer Parallelen in der Alexandersage auf eine direkte babylonische Abhängigkeit zu schließen oder gar auf diesen Umstand weitgehende Identifikationen mit viel jüngeren Formen der Sage zu gründen.[4]

Wir haben oben gesehen, daß in der Darstellung des Pseudokallisthenes das Land der Seligen eine sekundäre Rolle spielt und gewissermaßen als eine Dekoration für Alexanders Zug nach dem Ende der Welt verwendet wird. Als ihm eine

---

[1] Das Kraut (KB. 252f.; Gilgameschepos 49) scheint die Funktion eines Lebenskrautes zu besitzen und würde dann an das Glaukoskraut (oben S. 192) erinnern. Aber Jensen (Gilgameschepos p. 49, besonders Anm. 2) bestreitet diese Ansicht.

[2] Meißner p. 10 und nach ihm Kampers p. 89, die diesen Zug für sekundär halten, verkennen vollständig Zweck und Bedeutung der Sage.

[3] Andreas wird ein elender, lebensüberdrüssiger Seedämon. Xisuthros dagegen wird nicht nur unsterblich, sondern auch selig. Daß der Mensch sterblich ist und Alexander ebensowenig wie Gilgamesch ewiges Leben erringen kann, ist doch zu sehr eine Binsenwahrheit, als daß daraus ein Abhängigkeitsverhältnis erschlossen werden könnte. Dagegen findet sich vielleicht ein Anklang an unsere Sage im Adapamythus (KB. VI, 93f., vgl. Jensen *Das Gilgameschepos* p. 75). Adapa, ein Fischer und Schiffer der Stadt Eridu (erinnert an Glaukos, oben S. 192f.), zerbricht dem Südwind, der ihn einst angriff, als er, um Fische zu fangen, aufs Meer hinausfährt, die Flügel. Er wird vor Anu zitiert, der ihm Speise des Lebens und Wasser des Lebens anbietet. Aber auf den Rat des Gottes Ea schlägt er die ihm angebotene Gabe aus und kehrt als Sterblicher zur Erde zurück. Falls die Tendenz hier ist, daß die Unsterblichkeit dem Menschen kein Heil bringt, würde der Mythus an die Lebensquellsage, besonders an die Glaukoslegende, erinnern. Doch ist hier auch eine andere Deutung möglich (s. Jensen *Gilgameschepos* p. 76 Z. 1, vgl. p. 122 Z 5). Jedenfalls aber liegen hier nichts als Anklänge vor.

[4] Wie es Lidzbarski *Zeitschrift für Assyriologie* VII, 104ff. versucht hat. Vgl. noch unten S. 206ff.

höhere Stimme den Eintritt in dasselbe verwehrt, zieht sich Alexander ohne weiteres zurück, indem er daraus entnimmt, daß er am Ende seiner Wanderung, das für ihn mit dem Ende der Welt zusammenfällt, angelangt ist. Allein es liegt auf der Hand, daß hier eine Form der Legende durchschimmert, in welcher dieser Rückzug, der im Olympiasbrief als etwas Natürliches und Freiwilliges erscheint, als eine Demütigung des Welteroberers gedacht war und in welcher der herrschsüchtige Mazedonier, der in seinem Übermut die Grenzen des Irdischen zu überschreiten wagt, nachdrücklich an die menschliche Ohnmacht gemahnt wird.[1] Hier lag ein Motiv vor, das wegen seiner religiösen Färbung auf Juden und Christen den gleichen Reiz ausüben mußte. Diesem Motive[2] entsprang wohl die berühmte Sage von Alexanders Zug nach dem Paradies. Das Land — oder die Insel — der Seligen wird begreiflich genug mit dem Paradies identifiziert[3] und der ehr-

---

[1] Vgl. bereits die Ausdrucksweise der armenischen Version oben S. 180, Anm. 2, die ein ähnliches Motiv widerspiegelt. Siehe auch *Pseudokallisthenes* ed. Müller II, 41 (oben § 27, S. 170).

[2] Die Überhebung Alexanders wird bereits I. Makkabäer 1, 3 (*καὶ ὑψώθη καὶ ἐπήρθη ἡ καρδία αὐτοῦ*) vorausgesetzt. Vgl. S. Fraenkel ZDMG 45, 324.

[3] Diese Identifikation wurde vielleicht durch die Brahmaneninsel (oben § 10) vermittelt, die schon früh (vgl. Wesselowsky *Jz istoriji romana i powiesti* I [1886], p. 280 ff.) mit der Insel der Seligen identifiziert wurde. Denn bereits nach *Pseudokallisthenes* ed. Müller III 7 liegt die Brahmaneninsel am Ganges, der für den Paradiesfluß Pison erklärt wird. Die Brahmanen werden unter anderem auch mit den im Paradies wohnenden Nachkommen Seths identifiziert (vgl. Wesselowsky ibidem und Budge *Life and exploits of Alexander the Great*, in der äthiopischen Alexandersage II 129). Nach einer hebräischen Alexanderversion, die von der oben mehrfach zitierten verschieden ist (vgl. Gaster in dem oben S. 189, Anm. 4 zitierten *Sbornik otdielienia* etc. p. 48) „zieht Alexander nach dem Flusse Pison, d. i. dem indischen Ganges, aus dem der ägyptische Nil fließt." S. unten S. 201. Vgl. Gaster im *Journal of the Royal Asiatic Society* 1897, p. 497, und Hopkins im *Journal of the American Oriental Society* 26, p. 20 f. — Die Verquickung der Lebensquellepisode mit der Paradiessage tritt deutlich im koptischen Alexanderroman (etwa

geizige Held wird, abweichend vom Pseudokallisthenes, in seine Schranken verwiesen und von seiner unersättlichen Herrschsucht geheilt.[1]

Diese Legende, die verdientermaßen in zahlreichen Variationen in die Weltliteratur eingedrungen ist, findet sich bereits im Talmud.[2] Doch läßt die Form der Darstellung darauf schließen, daß sie hier nicht ursprünglich, sondern aus einer anderen und natürlich älteren Quelle entlehnt ist.[3] Eine ausführlichere und teilweise ursprünglichere Form der Sage findet sich in der lateinischen Schrift „Alexandri Magni iter ad Paradisum"[4], die zwar dem zwölften Jahrhundert angehört, aber ohne Zweifel auf eine alte jüdische (oder christliche) Aggada zurückgeht.[5]

Nach dieser Fassung der Sage, um deren Inhalt kurz zu skizzieren, wandert Alexander nach dem Paradiese, um dasselbe zu unterwerfen[6] und so seinen Eroberungen die Krone

6. Jh.) hervor, vgl. Oskar von Lemm *Der Alexanderroman bei den Kopten*, Petersburg 1903, p. 94: Alexander gelangt an die vier Paradiesströme, die mit Namen genannt werden. „Sie tranken aber aus ihnen und jubelten, denn jene Wasserquelle (!) war süß. Darauf sahen sie eine große Finsternis." Hierauf folgt der Zug ins Land der Finsternis. — Herz *Abhandlungen* p. 94f. ist sicherlich im Unrecht, wenn er annimmt, daß das Paradies ursprünglich ist und durch das bekanntere (!) Land (oder Insel) der Seligen ersetzt wurde.

[1] Vgl. den Satz am Ende von § 36 (oben S. 175).

[2] Unten S. 206.

[3] Mit dem höheren Alter der Sage würde auch die Tatsache korrespondieren, daß die syrische Alexanderlegende, die um 514 n. Chr. entstanden ist (unten S. 211), dieselbe wohl als bekannt voraussetzt und gegen sie leise polemisiert (unten S. 211).

[4] Ed. Julius Zacher, Königsberg 1859. Vgl. über diese Schrift Israel Lévi in *Revue des Études Juives* [= *R. E. J.*] II 299ff. und XIII 117f.; Herz *Abhandlungen* 84ff.

[5] Vgl. Nöldeke *Beiträge zum Alexanderroman* p. 29, Anm. 1.

[6] Im *Pseudokallisthenes* ist der Zweck seiner Wanderung nach dem Lande der Seligen bereits verdeckt, wenn auch die Rede des Vogels (oben § 27) denselben erraten läßt. Der in der lateinischen Legende angegebene Zweck klingt durchaus natürlich und ursprünglich. Auch der Talmud, der diese Sage in fragmentarischer Gestalt bietet, läßt in der

aufzusetzen. In Begleitung von fünfhundert tapferen Jünglingen[1] steigt er auf dem Ganges oder dem Paradiesfluß Pison[2] zu Schiff und, unter furchtbaren Schwierigkeiten und Gefahren stromaufwärts segelnd, gelangt er endlich ans Paradies, von dessen Einwohnern er eine Tributleistung verlangt. Auf diese Aufforderung hin wird ihm durch eine kleine Öffnung, die einzige, durch die das Paradies mit der Außenwelt in Berührung kommt, ein Stein gereicht[3], der einem menschlichen Auge ähnlich sieht. Nach seiner Rückkehr erbittet und erhält Alexander von einem weisen Juden[4] die Erklärung dieses seltsamen Geschenkes. Wenn auf eine Wagschale gelegt, kann der Stein von keinen Schätzen aufgewogen werden. Doch springt die Wagschale federleicht in die Höhe, wenn man etwas Staub über den Stein streut. Dieselbe Bewandtnis habe es mit dem menschlichen Auge. Solange der Mensch am Leben ist, kann es nicht gesättigt werden. Aber der Tod setzt aller menschlichen Gier ein rasches Ende. Alexander ist tiefbewegt. Er sieht die Eitelkeit seines Strebens ein und zieht sich von allen seinen Unternehmungen zurück. Bald darauf stirbt er, von einem seiner Diener vergiftet.[5]

Diese Legende, die, wie man sieht, Jahrhunderte hindurch unabhängig vom Alexanderroman als selbständiger Sagenstoff tradiert wurde, wurde den orientalischen Versionen des Alexanderromans einverleibt und bildete von nun an einen

---

Aufforderung Alexanders an die Paradiesbewohner: „Gebt mir etwas!" dieselbe Auffassung durchschimmern. — Der Besuch des Gilgamesch auf der Insel der Seligen gilt eigentlich Xisuthros, nicht der Insel.

[1] Vgl. oben § 18.

[2] Vgl. oben S. 199, Anm. 3.

[3] Der Stein ist als Tribut gedacht. In den späteren Bearbeitungen wird er als Andenken aufgefaßt.

[4] Derselbe wird in der lateinischen Legende Papas genannt, ein Name, der in Babylonien heimisch ist, vgl. Israel Lévi *R. E. J.* II 299, Anm. 4.

[5] Die verschiedenen Versionen vom Wunderstein vgl. bei Herz *Abhandlungen* p. 73 ff

integrierenden Bestandteil desselben. Wir werden später sehen, in welcher Gestalt sie in der orientalischen und insbesondere arabischen Alexandersage wieder erscheint und in welcher Weise sie mit der Lebensquellsage und der Chadirlegende kombiniert wird.

II

Der Talmud

Die Legende von Alexanders Zug nach dem Lebensquell findet sich auch im babylonischen Talmud. Aus dieser Tatsache sind weitgehende Schlüsse über Entstehung und Überlieferung dieser Legende wie des Alexanderromans überhaupt gezogen worden.[1] Um diese Schlüsse, die auch für den Gegenstand dieser Abhandlung von einschneidender Bedeutung sind, richtig beurteilen zu können, müssen wir auf die betreffende Talmudstelle des genaueren eingehen. Wir geben die Stelle, die häufig[2], aber kaum erschöpfend behandelt wurde, in wörtlicher Übersetzung wieder[3] und prüfen sodann die literarhistorischen Folgerungen, die sich aus derselben ergeben.

Die Legende findet sich im Traktat Tamid fol. 31[b] am Ende eines Abschnittes, in Übereinstimmung mit einer talmudischen Gewohnheit, einen Abschnitt mit einem aggadischen oder legendären Stoff abzuschließen. Sie schließt sich — und auch dies ist im Talmud gang und gebe — an das Vorhergehende nur lose an.[4] Sie beginnt folgendermaßen: „Zehn

[1] S. unten S. 206 ff.

[2] Vogelstein *Adnotationes quaedam ex litteris orientalibus petitae ad fabulas, quae de Alexandro Magno circumferuntur,* Breslau 1865, p. 15 f., 20 f, 26. Israel Lévi *R. E. J.* II 299 ff. Vgl. ferner die von Herz *Abhandlungen* p. 83, Anm. 3 verzeichnete Literatur.

[3] Ich benutze die große Wilnaer Ausgabe (1880—1886). Die im folgenden angeführten Kommentare finden sich in dieser Ausgabe, und zwar teils am Rande des Talmudtextes, teils am Ende des Traktates.

[4] Die Überleitung scheint durch die vorher erwähnte Zehnzahl hergestellt zu sein. Nach S. Rapoport *Erech Millin* 68b, 69a ist die Talmudstelle ein Zitat aus einem verlorenen selbständigen Werke

Fragen stellte Alexander der Mazedonier an die Ältesten des Südens."[1] Darauf werden die Fragen spezifiziert, deren Inhalt wir aus dem im Pseudokallisthenes überlieferten Gespräch Alexanders mit den Gymnosophisten (vgl. oben § 10) kennen. Wie Nöldeke[2] nachgewiesen hat, sind diese Fragen und Antworten „weder aus dem Roman (d. h. dem Pseudokallisthenes) genommen, noch bilden sie eine Quelle desselben", da sie im einzelnen eher mit Plutarch als mit Pseudokallisthenes übereinstimmen.[3] Unmittelbar auf dieses Stück, das ein palästinensisches Kolorit trägt und sich sprachlich vom Idiom des babylonischen Talmuds abhebt[4], folgt eine andere Alexandersage, die den sonstigen Sprachcharakter des babylonischen Talmuds verrät. Ich übersetze wörtlich: „Er sagte zu ihnen[5]: 'Ich wünsche in die Provinz[6] Afrika zu ziehen'. Da sagten sie zu ihm: 'Du kannst nicht (hin)gehen, da die Berge der Finsternis dazwischen liegen'.[7] Da sagte er zu ihnen: 'ich

---

[1] Nach Rapoport a. a O. 69a soll der Süden (Negeb) hier für Indien stehen. [2] *Beiträge zum Alexanderroman* p. 7, Anm. 1.

[3] Vgl. Beer, ZDMG 9, 788 und S. Fraenkel ibidem 45, 323.

[4] Fraenkel ib. 45, 322 unten und Israel Lévi a. a. O. II 293f.

[5] Im Zusammenhange des Talmuds können damit nur die „Ältesten des Südens" gemeint sein. Doch kann kein Zweifel darüber bestehen, daß dieses Stück mit dem Vorhergehenden nichts zu tun hat und daß ursprünglich die Greise gemeint sind, die Alexander über den Weg nach dem Lande der Finsternis befragt. Vgl. unten in der Homilie S. 211f.

[6] למדינת אפריקי. Über Afrika in diesem Zusammenhang vgl. S. Krauß in *Jewish Encyclopedia* I 226; Harkavy in *Sbornik otdielienia* (oben S. 189, Anm. 4) p. 95ff.; Nöldeke *Beiträge* p. 26 unten; Wesselowsky *Jz istoriji romana i powiesti* I 291. — Über die Richtung des Alexanderschen Zuges vgl. unten S. 223, Anm. 4.

[7] דפסקי הרי חשך, vgl. oben S. 197, Anm. 1. Die „Berge der Finsternis" werden auch sonst in der rabbinischen Alexanderlegende erwähnt, vgl. Harkavy a. a. O. p. 94 und unten S. 204, Anm. 6). Auch der hebräische Alexanderroman (oben S. 181, Anm. 2) spricht (ed. Lévi p. 149 oben, Gaster p. 516 oben), sicherlich nicht in Abhängigkeit vom Talmud, von den Bergen der Finsternis. — Es ist bemerkenswert, daß der hebräische Ausdruck הרי חשך mitten in einem aramäischen Texte festgehalten wird. Er macht den Eindruck einer starren vielgebrauchten Bezeichnung.

kann nicht anders als hingehen.[1] Deswegen frage ich euch (um Rat): Was soll ich tun?'[2] Da sagten sie zu ihm: 'Nimm libysche Esel[3], die im Dunkeln marschieren können.[4] Nimm ferner einen Knäuel Stricke[5] und befestige denselben auf dieser Seite (d. h. am Eingang zur Finsternis). Wenn du nun in den Weg ziehst, halte sie (die Stricke) fest, dann wirst du an deine (gegenwärtige) Stelle (zurück)gelangen.' Er tat also und begab sich auf den Weg. Er gelangte an eine Stadt, die ganz aus Weibern bestand." Hier folgt die bekannte Episode mit den Amazonen.[6] Sodann fährt der Talmud fort: „Als er weiter ging, setzte er[7] sich an jene

[1] לא סגיא דלא אזלינא, wörtlich: „es ist nicht möglich, daß ich nicht hingehe."

[2] אמטר הכי משיילנא לכו אלא מאי אעביד. Raschi (starb 1105) las anscheinend אלא nicht.

[3] Die wegen ihrer Ausdauer auch sonst im Talmud erwähnt werden, vgl. Levy *Neuhebräisches Wörterbuch* s. v. לובאי.

[4] דפרשי בהַבְרָא. Nach Jastrows *Dictionary*, der הַבְרָא punktiert, bedeutet es „Dunst, Nebel". Die *Haggadoth ha-Talmud*, eine alte anonyme Sammlung von Talmudlegenden (im folgenden mit *Haggadoth* bezeichnet), gedruckt mit Kommentar Konstantinopel 1511, lesen דפרשי בהוברא „auf denen man das Feld (oder den Wald) durchzieht". Der Kommentar folgt der gewöhnlichen Lesart. Der Rabbenu Gerschom (starb 1040) zugeschriebene Kommentar, der jedenfalls älter ist als Raschi (vgl. über denselben Epstein in Steinschneiders *Festschrift* p. 115ff.), liest בחברא (mit Ḥeth) und übersetzt: „welche marschieren, wenn man ihnen zuredet".

[5] Da das ursprüngliche Motiv mit den Tieren (oben S. 186, Anm. 2) vergessen ist und die Esel anscheinend als Reit- oder Lasttiere gedacht werden, so tritt notwendigerweise das Motiv vom Ariadnefaden hinzu, um das Wandern im Dunkeln zu ermöglichen. — Nach Fraenkel ZDMG 45, 323 stammen die Stricke von den *σχοῖνοι* her (oben § 21), mit denen Alexander in der Finsternis die Länge des Weges mißt.

[6] Vgl. Nöldeke *Beiträge* p. 26 unten. Dieselbe Geschichte von den Amazonen, die hinter den Bergen der Finsternis hausen, findet sich auch, aber ohne die Erwähnung der Esel vorher und des Lebensquells nachher, in der *Pesiqta* (etwa V.—VI. Jahrhundert), ed. Buber, p. 72a f., und im *Leviticus Rabba* (etwa VII. Jahrhundert) Kap. 27 gegen Anfang.

[7] Anscheinend ist Alexander gemeint. Doch liegt hier ein Mißverständnis vor, vgl. unten S. 207f.

Quelle und aß Brot. Er hatte in seiner Hand[1] kleine Salzfische.[2] Während man sie wusch[3], kam in sie der Lebensodem.[4] Da sagte er: 'hieraus folgt, daß dieser Quell aus dem Paradiese kommt'. Einige behaupten: er nahm von jenem Wasser und spritzte es sich ins Gesicht.[5] Andere dagegen behaupten: er ging an demselben seiner ganzen Länge nach

---

[1] Haggadoth besser בהדיה 'bei sich' statt בידיה.

[2] גילדני דמלחא, *Haggadoth* גילדאני מלוחי. Vgl. über diesen Ausdruck Immanuel Löw in Nöldekes Jubelschrift (*Orientalische Studien*) p. 552. — Die Fische sind hier offenbar als Zukost gedacht. Vgl. *προσφάγιον* im Pseudokallisthenes (oben S. 169, Anm. 6). Dieser ohne Zweifel ursprüngliche Zug kehrt in der arabischen Alexandersage wieder.

[3] דמחוורי. Lévi a. a. O. 298 Anm. 2 liest den Singular: דמחוור. (Ebenso scheint Rosch [Ascher b. Jechiel, starb 1328] gelesen zu haben, obwohl er den Plural übersetzt.) Diese Emendation ist unnötig. Lévi vergißt, daß im Talmud nicht der Koch, sondern Alexander die handelnde Person ist. Das wußte wohl auch der Talmud, daß nicht Alexander selber die Fische reinigte.

[4] נפל בהו ריחא. Unser Talmudtext, so schon editio princeps (Venedig 1522), liest 'Rēḥā', 'Wohlgeruch', und Raschi erklärt dementsprechend: „während man sie im Wasser wusch, um das Salz zu entfernen, fiel in die Fische ein guter Geruch, da die Quelle aus dem Paradiese kam". Dagegen der Rabbenu Gerschom zugeschriebene Kommentar, Rosch und die aggadische Sammlung des Jakob ben Ḥabīb ('En Jakob, editio princeps Saloniki 1516), ebenso wie *Haggadoth* lesen 'Rūḥā', 'Wind, Odem'. Auch R. Bezahl Aschkenazi (16. Jahrhundert) in seinem Schiṭṭah Mekubbezeth verzeichnet dieselbe Lesart. Ebenso kennt R. Samuel Edels (starb 1631) dieselbe und polemisiert gegen sie. — Manche der angeführten Kommentare paraphrasieren 'Rūḥā' durch 'Ruᵃḥ ḥajjim', 'Lebensodem'. Der Kommentar zum 'En Jakob (editio princeps) faßt es dagegen als 'Wind' auf und erklärt rationalistisch: „Ein Wind kam von der Quelle und brachte die Fische ins Leben zurück". — Es braucht kaum bewiesen zu werden, daß 'Rūḥā' die ursprüngliche Lesart ist. Der Ausdruck kehrt merkwürdigerweise mehrfach in der arabischen Alexandersage wieder. — Freilich war auch nach Pseudokallisthenes (oben § 26) die Luft in der Nähe der Lebensquelle wohlriechend.

[5] טרא באפיה. Rosch gibt die zweifellos ursprünglichere Lesart מטא בהו אפיה „wusch sich damit das Gesicht". Der Rabbenu Gerschom zugeschriebene Kommentar und Raschi, die רחץ פניו paraphrasieren, hatten vielleicht dieselbe Lesart vor sich.

aufwärts[1], bis er an die Pforte des Paradieses gelangte." Hier wird ihm eine Augenkugel[2] geweiht, die alles aufwiegt, bis man Staub über sie streut.

Der Versuch ist vielfach unternommen und auch nach dem energischen Einspruche Nöldekes[3] wiederholt worden[4], die obige Talmudstelle als das Original der Lebensquellsage des Pseudokallisthenes hinzustellen und aus der Priorität des babylonischen Talmuds auf den babylonischen Ursprung der Sage zu schließen. Allein es genügt, den in Frage stehenden Passus aufmerksam zu lesen, um die völlige Unhaltbarkeit dieser Ansicht zu erkennen. Zunächst sind die Differenzen zwischen der Darstellung des Talmuds und der des Pseudokallisthenes doch zu zahlreich und charakteristisch[5], als daß die eine als eine Entlehnung aus der anderen aufgefaßt werden könnte. Der Verfasser des Pseudokallisthenes hätte sich kaum das Motiv vom Ariadnefaden, der in seiner Darstellung eine empfindliche Lücke ausfüllen würde[6], vor allem aber die ebenso anziehende wie erbauliche Episode von der wundersamen Augenkugel entgehen lassen. Auch ist es kaum denkbar, daß der Autor des Pseudokallisthenes, dessen jüdische Tendenzen die Vertreter jener Ansicht so nachdrücklich her-

---

[1] Die Kommentare ergänzen als Subjekt Alexander: er folgte der Strömung der Quelle, bis er ans Paradies gelangte. Natürlich paßt in diesem Falle eine Quelle durchaus nicht. Daher sprechen Rabbenu Gerschom und Rosch von einem Flusse statt einer Quelle, s. oben die Variante im hebräischen Alexanderroman S. 189, Anm. 4 und unten S. 207. Harkavy (oben S. 189, Anm. 4) will als Subjekt den Quell ergänzen: der Quell stieg (כולידה?) hinauf, bis er an die Pforte des Paradieses gelangte. Diese Auffassung läßt sich jedoch kaum aufrecht erhalten.

[2] Raschi übersetzt irrtümlich 'Schädel', vgl. Lévi II, 298 Anm. 3. R. Samuel Edels gibt die richtige Erklärung.

[3] *Beiträge zum Alexanderroman* im Kapitel „über die angeblich jüdischen Einflüsse auf den Alexanderroman" p. 25f.

[4] Lidzbarski *Zeitschrift für Assyriologie* VII (1892), 109, 111; Meißner *Alexander und Gilgamos* (1894) p. 7ff. Vorher schon Vogelstein (oben S. 202, Anm. 2), p. 18, und andere. [5] Vgl. S. 207f.

[6] Vgl oben S. 186, Anm. 2.

vorheben[1], das Paradies, das er auch sonst (Buch III, Kap. 7) erwähnt, durch die heidnische Insel der Seligen ersetzt haben sollte. Die heidnischen Elemente der Sage wurden bereits von Nöldeke hervorgehoben und Harkavy[2] wies mit Recht darauf hin, daß eine jüdische Tradition die Legende mit dem Lebensbaum in Verbindung gebracht hätte, nicht aber mit dem Lebensquell, von dem sich in der jüdischen Literatur keine Spur findet.[3] Allein die Darstellung des Talmuds, an und für sich betrachtet, schließt die Möglichkeit ihrer Ursprünglichkeit aus. Der Talmud ist sich allem Anscheine nach des Sinnes und Zusammenhanges der Legende nicht mehr bewußt. Er verquickt die Sage von Alexanders Zug nach dem Lebensquell mit der Legende von dessen Zuge nach dem Paradiese: Alexander findet das Paradies, indem er der Quelle entlang nach demselben hinaufmarschiert, was natürlich ein Ding der Unmöglichkeit ist. Hier liegt anscheinend die Vorstellung von einem Flusse vor, den Alexander, wie im Iter ad Paradisum, hinaufzieht.[4] Sodann ist sich der Talmud über

---

[1] Vgl. insbesondere Meißner p. 8ff.

[2] a. a. O. (oben S. 189, Anm. 4) p. 122 oben.

[3] Das biblische 'Meqor ḥajjim' ist ein erstarrter Ausdruck, eine Formel, aber keine lebendige Vorstellung. — Bemerkenswert ist, daß der oben mehrfach zitierte Rosch, der, nebenbei gesagt, aus Deutschland stammte und später als Rabbiner in Toledo tätig war, die beiden Vorstellungen miteinander verknüpft, indem er erklärt, daß der Lebensquell dem Lebensbaum entströmte.

[4] Es ist bezeichnend, daß mehrere Kommentare (oben S. 206, Anm. 1) den Quell als Fluß interpretieren. — Es ist meines Wissens nicht beachtet worden, daß von den zwei Versionen, die der Talmud als solche anführt, die erstere die Lebensquellsage, die letztere die Paradieslegende reflektiert. Nach der ersteren, wie Raschi scharfsinnig bemerkt, „wusch er sein Gesicht und that nichts mehr", d. h. damit war die Geschichte zu Ende und das im folgenden vom Paradies Erzählte fand nicht mehr statt. Nach der anderen Version wusch er sich überhaupt nicht, sondern die Quelle diente ausschließlich als Wegweiser. Ursprünglich hieß es wohl in dieser Version: er zog den Fluß hinauf, und der Talmud hat diese Verbindung mit dem Quell künstlich hergestellt.

die eigentliche lebenspendende Funktion der Quelle, um derentwillen diese von Alexander gesucht wird, nicht mehr klar; daß Alexander sich mit deren Wasser das Gesicht wäscht — statt zu trinken oder zu baden —, erscheint ganz zwecklos. Alexander wird mißverständlich mit seinem Koche verwechselt. Mit der Ausschaltung des Koches kommt auch dessen Verwandlung in einen Seedämon in Wegfall, die, wie wir oben sahen, die eigentliche Pointe der Sage bildet. Durch ein anderes Mißverständnis werden die Gymnosophisten mit dem Zug nach dem Lande der Finsternis in Verbindung gebracht.[1] Dieser Zug selber gilt nicht der Lebensquelle, sondern den Amazonen.[2] Das ursprüngliche Motiv für das Mitnehmen der Esel ist vergessen; die Fohlen werden nicht einmal erwähnt. Und so erscheint die ganze Darstellung „unzusammenhängend und zum Teil verstümmelt, so daß nur der sie recht verstehen kann, welcher die vollständige Geschichte kennt".[3] Unter diesen Umständen ist es kaum begreiflich, wie man die talmudische Fassung, die offenbar nichts als eine Kompilation verschiedenartiger mündlich überkommener und von außen her aufgegriffener Alexanderepisoden darstellt[4], als die ursprüngliche Gestalt ansehen oder gar für die Quelle des Pseudokallisthenes erklären kann, der eine vielfach abweichende, unverhältnismäßig ausführlichere und im ganzen und großen ursprünglichere Version darbietet.

Noch ein Wort über die für die talmudische Version vorauszusetzende Vorlage. Dieselbe war höchst wahrscheinlich

---

[1] Oben S. 203, Anm. 5.

[2] So im Talmud und noch viel deutlicher in den S. 204, Anm. 6 zitierten rabbinischen Quellen.

[3] Nöldeke *Beiträge* p. 26 oben. — Wie man dies durch die kürzere Fassung des Talmuds erklären kann, wie es Lidzbarski a. a. O. p. 109 tut, ist mir unerfindlich.

[4] So unabhängig von einander Nöldeke p. 26 und Lévi *R. E. J.* II, 300. Derselbe ibid. p. 299: „c'est un ramassi des diverses légendes prises de tous les côtés".

ein mündlich überlieferter Sagenstoff.[1] Bei der vagen Darstellung der Legende dürfte sich Genaueres kaum feststellen lassen. Doch darf man wohl auf Grund der „libyschen Esel" mit einiger Wahrscheinlichkeit auf eine gewisse Verwandtschaft[2] mit der β-Rezension schließen.[3] Vielleicht läßt sich dadurch auch das gänzliche Verschwinden des Koches erklären. Denn auch in β kommt der Koch wenig zur Geltung.[4] Wäre die talmudische Vorlage der Rezension γ (oder L) verwandt, in der die Figur des Koches einen so breiten Raum einnimmt, so wäre wohl ein Reflex derselben auch in der talmudischen Sage zu finden. Die Einzelheit, daß sich Alexander mit dem Lebenswasser das Gesicht wäscht (oder sich dasselbe ins Gesicht spritzt), stimmt weder zu γ und L, die den Koch vom Lebenswasser trinken lassen[5], noch zu der β-Rezension, nach der er das Wasser überhaupt nicht gebraucht[6], noch zu der ursprünglichen Form, nach der er im Lebensquell badet[7], steht aber der letztern merklich näher. Eine entschiedene Verwandtschaft mit der sofort zu besprechenden syrischen Homilie zeigen die Berge der Finsternis[8], eine Verwandtschaft, die sich auch sonst nachweisen läßt.[9] Es ist von vornherein unwahrscheinlich, daß die Alexandersage, oder genauer die Alexandersagen —

[1] Vgl. oben S. 207, Anm. 4. Falls Rapoports Annahme (oben S. 202, Anm. 4) richtig ist, gilt das Gesagte für die talmudische Vorlage.

[2] Mehr als dies sicherlich nicht, denn der Talmud läßt die in β figurierenden Fohlen (oben § 23) aus.

[3] Selbstverständlich soll damit nicht gesagt sein, daß der Talmud aus dem Pseudokallisthenes oder überhaupt aus dem Griechischen geschöpft hat, was nach meiner Ansicht äußerst unwahrscheinlich ist. Ich glaube vielmehr an eine orientalische Vermittelung, s den folg. Abschnitt. Dagegen nehme ich an, daß die Quelle des Talmuds in letzter Instanz — in wievielter läßt sich nicht mehr bestimmen — auf ein griechisches Original zurückgeht — denn die Sage ist griechisch —, welches seinerseits der Stammvater — in welchem Grade läßt sich nicht mehr entscheiden — unseres Pseudokallisthenes ist.

[4] Oben S. 172, Anm. 7.
[5] Oben S. 170, Anm. 2.
[6] Oben S. 188, Anm. 2.
[7] Ibidem.
[8] Oben S. 203, Anm. 7.
[9] Unten S. 219 f.

denn an einen zusammenhängenden Alexanderroman darf man in dieser frühen Zeit wohl kaum denken — zu den Rabbinen direkt aus dem Griechischen gelangt ist. Es ist sehr viel wahrscheinlicher, daß die Vermittelung durch den Osten stattfand. Vielleicht haben die Syrer Babyloniens, denen die griechischen Quellen direkt zugänglich waren, hierbei als Vermittler gedient.

III

Die syrische Homilie

Eine ausführliche Darstellung der Lebensquellsage findet sich in der sogenannten Homilie[1] des syrischen Bischofs Jakob von Sarūg, einem Bezirk am Euphrat (starb 521 n. Chr.).[2] Diese Homilie[3] ist eine metrische Bearbeitung der syrischen

---

[1] Ich folge der Bezeichnung Nöldekes *Beiträge zum Alexanderroman* p. 30.

[2] Vgl. über diesen Dichter, der später Bischof seines Bezirkes wurde und von dem nicht weniger als 763 metrische Homilien stammen, Brockelmann in *Geschichte der christlichen Literaturen des Orients* Leipzig 1907, p. 25 f.

[3] Der syrische Text wurde zuerst nach einer Pariser Handschrift (= *P*) von Knös, Göttingen 1807, sodann nach einem Manuskript des British Museum (= *Lo*) von Budge *Zeitschrift für Assyriologie* VI (1901) p. 359 ff. und endlich, mit Zuhilfenahme einer zweiten Pariser Handschrift (= *P'*) von Carl Hunnius nebst einer deutschen Übersetzung ZDMG 60, 169 ff. herausgegeben. Eine englische Übersetzung der Homilie gibt Budge in seinem Buche *The History of Alexander the Great being the Syriac Version of Pseudo-Callisthenes* Cambridge 1889, p. 163 ff. — Hunnius (a. a. O. p. 171; seine dort zitierte Dissertation war mir leider — auch im British Museum — nicht zugänglich) bestreitet die Echtheit der Homilie und möchte sie um ein Jahrhundert später ansetzen. Brockelmann a. a. O. p. 26 Anm. 1 schließt sich dieser Ansicht an. Doch scheint dieser zu vergessen, daß die „Geschichte vom gläubigen König Alexander" und seiner Errichtung des Tores gegen Gog und Magog in den Augen Jakobs keineswegs ein „weltlicher Stoff" war, sondern, wie aus dem ganzen Tone des Gedichtes hervorgeht, als ein durchaus erbauliches Thema erschien. — Nöldeke (vgl. *Beiträge* p. 30, Anm. 5) hält, einer privaten Mitteilung zufolge, nach wie vor an der Echtheit der Homilie fest.

Alexanderlegende[1], die nach den Untersuchungen Nöldekes[2] kurz vorher — um 514 oder 515 n. Chr. — entstanden sein muß. Indessen findet sich in der Legende, die Jakob einerseits mit großer Treue, anderseits mit ziemlicher Freiheit reproduziert[3], die Episode vom Lebensquell nicht, und ist von ihm in die Homilie aus einer andern Quelle eingeschoben. Anscheinend war der syrischen Legende die Sage vom Lebensquell unbekannt[4], während sie die Paradiessage wahrscheinlich kennt, ja vielleicht gegen dieselbe polemisiert.[5]

Im Mittelpunkt der Legende sowohl als auch der Homilie steht das von Alexander errichtete eiserne Tor gegen Gog und Magog[6], das bereits in älteren Quellen erwähnt wird.[7] Doch macht sich daneben sehr stark das Motiv von Alexanders Wissensdrang geltend.[8] Die Episode vom Lebensquell ist so eingeschoben, daß sie sich leicht und lückenlos abtrennen läßt.

Alexander[9] versammelte einst[10] seine Heeresobersten und Weisen und tat ihnen seine Absicht kund, sich auf Wanderungen zu begeben. „Groß ist meine Begier hinauszuziehen

[1] Im folgenden einfach als 'Legende' bezeichnet. Text und Übersetzung von Budge *History of Alexander the Great* p. 255 ff. (Text) und 144 ff. (Übersetzung). Eine ausführliche Inhaltsangabe und eingehende Behandlung der Legende bei Nöldeke *Beiträge* p. 27 ff. [2] a. a. O. p. 31.

[3] ib 30. [4] So urteilt Nöldeke p. 31 oben.

[5] Vgl. ib. p. 29, Anm. 1. [6] Nöldeke, p. 30.

[7] *Pseudokallisthenes* ed. Müller, III, 26.

[8] So schon im Titel der Legende (Budge Text p. 255) und der Homilie in der Variante von *P'* (ZDMG 60, 170, Anm. 1). Vgl. insbesondere den Anfang der Legende.

[9] Ich zitiere die Homilie nach Hunnius' Text und nach seiner Verseinteilung. Ich bemerke hier gleich, daß Kodex *P'* nicht nur einen ausgezeichneten Text (Hunnius a. a O. p. 169), sondern auch sehr häufig viele altertümliche Züge bietet. In meinen Zitaten lege ich, soweit tunlich, Hunnius' Übersetzung zugrunde. Die Legende zitiere ich, soweit nicht auf den Text verwiesen ist, nach der Seitenzahl der Übersetzung von Budge.

[10] Nach der Legende im zweiten (oder siebenten) Jahre, vgl. Nöldeke, p. 27, Anm. 5. In der Homilie ist anscheinend der Anfang seiner Regierung gemeint.

und Länder zu sehen und (zu erfahren), wie es sich mit den fernen Gegenden verhält. Ich will hinausziehen, um die Meere, die Enden (der Erde) und alle Himmelsgegenden zu sehen, vor allem aber ins Land der Finsternis[1] einzudringen und zu erfahren, ob es in Wahrheit so ist, wie ich gehört habe" (VV. 39—41).[2] Seine Räte suchen ihn von seinem Vorhaben abzubringen, insbesondere drohen sie ihm mit dem stinkenden Meere, das voller Entsetzen sei (V. 50 f.).[3] Allein der König besteht auf seinem Vorsatz. Er läßt nun eine ungeheure Armee und Flotte ausrüsten und schlägt, nachdem er vom ägyptischen König, zwecks Errichtung des eisernen Tores gegen Gog und Magog, eine große Anzahl von Erz- und Eisenarbeitern erhalten hatte, den Seeweg nach Indien ein (V. 98)[4], wo er nach vier Monaten[5] landet. Der Versuch, sich dem stinkenden Ozean[6] zu nähern, scheitert. Alexander wendet sich schleunigst nach Norden (V. 109).[7] Die Bewohner fliehen in Schrecken. Allein Alexanders Boten verkünden überall seine friedfertigen Ab-

---

[1] ܠܒܝܬ ܚܫܘܟܐ in allen Manuskripten. In Vers 52 haben zwei Handschriften ܠܐܪܥܐ „Land" (vgl. Hunnius ib. p. 176, Anm. 6), während *P'* ܠܝܡܬܐ ܕܚܫܘܟܐ „Meer der Finsternis" hat, eine Bezeichnung, die dieses Manuskript mit Vorliebe gebraucht (Hunnius ibidem). Vgl. oben S. 197, Anm. 1.

[2] Ähnlich, nur noch ausführlicher, die Legende am Anfang. Vgl. oben S. 181, Anm. 4. Das Land der Finsternis erwähnt die Legende nicht.

[3] Vgl. Legende p. 145 (Text 256): „Die schrecklichen Meere, die die Welt umgeben, werden dir den Durchzug nicht gestatten. Denn es gibt elf helle Meere, die die Schiffe der Menschen befahren. Aber jenseits derselben gibt es ein Stück Felsen, zehn Meilen lang, und hinter demselben befindet sich das stinkende Meer Okeanos, das die gesamte Schöpfung umgibt."

[4] Der Seeweg nach Indien fehlt in der Legende (p. 147).

[5] Legende, ibid. genauer: „vier Monate und zwölf Tage". Ebenso in der äthiopischen Alexanderversion, die die Legende reproduziert, Budge *Life and Exploits of Alexander the Great being a series of Ethiopic texts* London 1896, II, 223.

[6] Der sich also im Osten befindet. Vgl. unten.

[7] Vgl. oben S. 164, Anm. 6 und S. 171, Anm. 7.

sichten (V. 113 ff.)[1], so daß er schließlich imstande ist, die Vornehmen und Greise des Landes bei sich zu versammeln, „um von ihnen die geheimnisvollen Verhältnisse des Landes zu erfahren“ (V. 124). „Und als sich dreihundert hochbetagte Greise versammelt hatten, verständige Männer, der Geheimnisse (fremder) Länder[2] kundig“[3] (V. 125 f.), da rückt er mit seinem Anliegen heraus.[4] „Nur eine Sache verlangt meine Seele, daß ihr mir kundtut: wo ist das Land[5] der Finsternis, das ich sehen will?“ (V. 137 f.).[6] Als die Greise sich nach dem Zwecke seiner Anfrage erkundigen, werden sie kurz abgefertigt: „Seinetwegen sind wir in diese Gegend gekommen. Es ist nicht anders möglich, als daß ich es sehe“ (V. 144).[7] Daraufhin bequemen sich die Greise zu einer Auskunft: „Es gibt ein großes Gebirge[8] zwölf Tagereisen von hier entfernt“ (V. 145 f.). Der König verlangt ortskundige Führer, woraufhin sich einer der Greise, „der weise und in den Geheimnissen des Landes bewandert war“ (V. 150) als Wegweiser anbietet.[9] Der König begibt

---

[1] Ist dies ein Reflex von *Pseudokallisthenes*, ed. Müller, II, 31 (oben § 5, S. 164)?

[2] ܐܪܥܐ ܕܣܬܪ̈ܐ. Budge und Hunnius übersetzen gleichmäßig: die Geheimnisse des Landes.

[3] Legende p. 147 unten.

[4] Legende p. 149 unten folgen die von Alexander gestellten Fragen, die durchaus vernünftig klingen: wer seid ihr? wem zahlt ihr Tribut? wer herrscht über das Land? usw. Diese Fragen finden sich in der Homilie, Zeile 237 ff. Dazwischen ist recht geschickt die Lebensquellepisode eingeschoben, von der sich in der Legende keine Spur findet.

[5] Ursprünglich wohl: das Meer. Vgl. die Varianten Hunnius, p. 186, Anm. 17 und oben S. 212, Anm. 1. Vgl. oben S. 197, Anm. 1.

[6] P' + „und um dessentwillen ich ohne Zaudern gekommen bin“. Hunnius, p. 187, Anm. 18.

[7] ܠܐ ܐ ܟܬܝܒ ܥܠܡ ܐܠܐ ܐܢܐ. Vgl. die frappant ähnliche Antwort Alexanders im *Talmud* oben S. 204, Anm. 1.

[8] Also Berge der Finsternis, oben S. 203, Anm. 7.

[9] Also ein ὁδηγός, wie wohl ursprünglich im *Pseudokallisthenes* oben § 23 und S. 171, Anm. 5.

sich mit den Greisen und Edlen[1] auf den Weg. Als sie vom Lande der Finsternis eine Tagereise[2] entfernt waren[3], dringt jener Greis[4] wiederum in Alexander, ihm den Zweck seines Zuges ins finstere Land zu offenbaren. Alexander läßt sich schließlich herbei, ihm seine wahre Absicht, den Lebensquell zu erreichen, zu erkennen zu geben. Als ihm der Greis entgegenhält, daß es viele Quellen in der Gegend gebe, ohne daß jemand wüßte, welche darunter die Lebensquelle sei[5], schneidet ihm Alexander das Wort ab. „Streite nicht mit mir deswegen. Es gibt keine andere Möglichkeit, als daß ich ins Land eindringe[6] und es in Augenschein nehme" (V. 171). Hierauf gibt der Greis Anweisungen, wie man ins Land der Finsternis eindringen könne. Dementsprechend läßt Alexander, gemäß der Anzahl seiner Begleiter, fünfhundert[7] Eselinnen auslesen, deren Füllen am Eingang in die Finsternis zurückgelassen werden. Vor Eintritt in die Dunkelheit schärft Alexander, einer Anregung des Greises folgend, seinem Koche[8] ein, in jedweder Quelle einen Salzfisch[9] zu waschen (V. 182) und,

---

[1] ܗܠܝܢ ܕܥܡܐ (Vers 154). Also zieht der König mit vielen den Weg. Der Bericht schwankt zwischen der Einzahl und der Mehrzahl der Führer. Vgl. vorhergehende Anmerkung.

[2] ܡܪܚܠܐ (156), was am Rande von *P'* durch ܡܢܙܠܐ = مرحلة erklärt wird (Hunnius, p. 189, Anm. 17 weiß mit der Glosse nichts anzufangen).

[3] *P* liest den Singular. Soll dies heißen, daß die Greise und Edlen (oben Anm. 1) nicht weiter mitzogen?

[4] ܓܒܪܐ (157). *P* liest ܚܕ ܓܒܪ „ein gewisser Greis", will also damit andeuten, daß der Greis, der das folgende Gespräch führt und Ratschläge gibt, mit dem Wegweiser nicht identisch ist. Vgl oben S. 213, Anm. 9.

[5] Vgl. oben S. 187, Anm. 1.

[6] Vgl. oben S. 204, Anm. 1.

[7] Dieselbe Anzahl von Begleitern im *Iter ad Paradisum* oben S. 200.

[8] Anstatt ܒܛܒܝܟ „deinem Koche" (*μάγειρος*) liest *P* ܒܛܒܝܢ „deinen Leuten". „*P* vermeidet stets den Ausdruck ܛܒܝܟ" (Hunnius, p. 192, Anm. 4). Dies ist wichtig, s. unten S. 215 Anm. 3.

[9] Vers 189 nachdrücklicher: ܡܠܝܚ ܘܝܒܝܫ ܒܝܡ ܣܓܝ̈ܐ „gesalzen und gedörrt seit vielen Tagen", *P* ܘܝܒܫ ܢܘܢ „einen getrockneten Fisch".

falls dieser lebendig wird, ihm sofort Bericht zu erstatten, da dies das Kennzeichen des Lebensquells sei (V. 192).[1] So drang Alexander mit seinen „auserlesenen Leuten“[2] in die Finsternis ein, in der sie planlos umherirren, während der Koch gewissenhaft, aber vergeblich die Waschungen des Salzfisches vornimmt. Endlich stößt er auf die richtige Quelle. „Und er nahte sich und wusch den Fisch im Wasser und dieser lebte auf und entwischte. Der Koch[3] fürchtete, der König werde von ihm verlangen, daß er den Fisch zurückgebe, der ungehindert losgezogen war[4], und er sprang in den Quell hinab, um ihn zu fangen. Er versuchte auf alle mögliche Weise ihn zu greifen, vermochte es aber nicht“ (VV. 204—207). Darauf stieg er aus dem Wasser und lief dem König eine Strecke[5] nach, um ihm das Vorgefallene pflichtschuldigst zu melden. Voller Freude macht der König kehrt, um im Lebensquell zu baden (V. 216). Aber der Koch konnte den Weg zum Lebensquell nicht zurückfinden.[6] „Er (der König) wanderte eine Strecke[7] in der Finsternis und traf nicht auf ihn. Denn nicht ward es ihm vom Herrn gewährt, ewig zu leben“ (VV. 217—218).

Vgl. oben S. 187, Anm. 2. Die Variante von *P'*, die Hunnius (p. 193 Anm. 14) sehr zögernd als ܕܡܫܪܝܢ liest (das jedoch keinen passenden Sinn ergibt), ist vielleicht ܕܩܪܝܫ ‚gefroren“ zu lesen.

[1] *P'* + „damit ich hinabsteige, um in demselben zu baden, und durch ihn ewiges Leben erwerbe“. Vgl. auch den Zusatz von *P'*, Hunnius, p. 192, Anm. 8.

[2] ܐܢܫܐ ܕܒܚܝܪܝܢ ܗܘܘ (195). *Lo* liest ܣܒܐ, also zogen nach ihm die Greise in die Dunkelheit mit. Ursprünglich natürlich waren es bloß Jünglinge, oben § 18. Die Greise, mit Ausnahme des Wegweisers, dürfen nicht mit. Vgl. oben S. 186, Anm. 1.

[3] *P* (vgl. oben S. 214, Anm. 8) anstatt dessen ܐܣܘܟܐ „der Armselige, der Elende“.

[4] Vgl die Variante Hunnius, p. 194, Anm. 16.

[5] Vgl. Nestle ZDMG 60, 820, der ṭaura „Strecke“ statt ṭūra „Gebirge“ liest. Freilich spricht die Homilie von einem Gebirge, oben S. 213, Anm. 8.

[6] Dies wird ohne Zweifel vorausgesetzt. Vgl. die oben S. 189, Anm. 4 zitierten Versionen. [7] Oder ins Gebirge, oben Anm. 5.

Des Königs Schmerz ist grenzenlos.[1] Der Greis[2] bemüht sich vergebens, ihm Trost zuzusprechen. Schließlich gelangen sie mit Hilfe der Eselinnen ans Licht. Die „Greise und Edlen“[3] finden sich mit ihren Huldigungen und Mitleidsbezeugungen ein. Alexander stellt hierauf allerlei Fragen an sie, die mit denen der Legende übereinstimmen und durchaus vernünftiger Natur sind.[4] Die Homilie fährt sodann ähnlich wie die Legende fort.

Am Schlusse der Homilie[5] bietet die Pariser Handschrift *P'*[6] einen längeren Zusatz, der vom fernern Schicksal des Koches berichtet. Der Zusatz, der im Metrum der Homilie abgefaßt ist, ist sicherlich authentisch.[7] Er dürfte in den anderen Handschriften absichtlich weggelassen worden sein, einerseits weil die Figur des Koches in der Darstellung der Homilie überhaupt in den Hintergrund tritt[8], anderseits weil er zu sehr der Ökonomie des Gedichtes widerstreitet, dem ja ohnehin die ganze Lebensquellepisode ursprünglich fremd ist.[9]

Ich gebe im folgenden den Zusatz, den der Herausgeber unübersetzt läßt, inhaltlich wieder.

Alexander, der über seinen Mißerfolg tief betrübt ist, macht seinem Schmerze in bitteren Klagen Luft. „Ich wollte im Quell des Lebens baden. Aber nicht wollte der Herr meine Bitte gewähren, noch meinen Wunsch erfüllen. Siehe, in der Schlacht verlieh der Herr mir Sieg, wohin ich mich kehrte

---

[1] Vgl. Vers 219 ff.

[2] Hier wiederum nur ein Greis, vgl. oben S. 214, Anm. 4.

[3] Die oben S. 214, Anm. 1 mit dem König mitgezogen waren, während sie sich hier (vgl. auch oben S. 214, Anm. 3) anscheinend erst nach der Rückkehr des Königs aus der Finsternis einstellen. *Lo* läßt „und die Edlen“ aus, weil nach ihm (oben S. 215, Anm. 2) die Greise allein mitgezogen waren.

[4] Vgl. oben S. 213, Anm 4.

[5] ZDMG 60, 817 ff.

[6] Vgl. oben S. 210, Anm. 3.

[7] Dies ist auch (einer privaten Mitteilung zufolge) Nöldekes Ansicht.

[8] Siehe unten S. 219 f.

[9] Wahrscheinlich trug auch die heidnische Tendenz des Zusatzes zur Unterdrückung desselben bei, vgl. unten S. 219 f.

und wandte. Aber das, worum ich bat, gewährte er einem andern, nicht aber mir. Meinem Koch gewährte er es, daß er lebe für ewig."[1] Voller Grimm gibt er Befehl, den Koch zu enthaupten. Aber der Henker hat keine Gewalt über den Koch, der unsterblich geworden war. Er wird auf eine Anhöhe gestellt und von geübten Schützen beschossen. Aber die Pfeile prallen wirkungslos an ihm ab. Endlich ersinnen die Weisen Alexanders ein Mittel, den unzerstörbaren Koch loszuwerden. Auf ihren Rat verfertigen die Erzgießer[2] aus 900[3] Pfund Erz „ein großes Gefäß auf vier Seiten"[4], an dem zwei Ringe und eine Kette befestigt werden. Hierauf wird der Koch auf ein Schiff gebracht, das sich sieben Tage im Meere auf und ab bewegen soll.[5] „Fahret auf dem Meere, bis ihr die Berge aus den Augen verliert. Wenn ihr bemerkt, daß ihr ins Meer Rom gegenüber eingefahren seid[6], dann fesselt seine (des Koches) Hände mit den Ringen und der Kette. Und nachdem ihr seine Hände und Füße sorgfältig gefesselt, dann laßt ihn in den Abgrund im großen Meere[7] hinabsinken, auf daß er nicht seinen Sinn ändere und keinem Sterblichen sich wieder zeige, weil er jene Quelle vor mir verbarg, damit ich darin nicht bade."

Hier bricht die Erzählung stumpf ab. Man erwartet die Ausführung des Befehles, wohl auch die Verwandlung des Koches in einen Seedämon. Ebenso vermißt man die Überleitung zur Homilie, mit der der Zusatz ursprünglich verknüpft war.

---

[1] Vgl. oben S. 191, Anm. 1.

[2] Die ja für den Bau des eisernen Tores gegen Gog und Magog zur Hand waren. [3] Später sind es bloß 300.

[4] صفيحة zweimal p. 819. Der Ausdruck ist mir nicht recht klar. Ist vielleicht damit Quadrat oder Kubus gemeint? „Mänä" könnte eventuell auch „Schiff" heißen. Doch wird letzteres im Gedicht durch سفينة wiedergegeben.

[5] p. 819, l. Z. وأمر الملك بصنعة صفيحة من نحاس.

[6] بحر روما p. 820. In der Rede der Weisen, p 819, heißt es تجاه البحر الكبير „gegenüber dem großen Abgrund".

[7] بحر. Auch in der hebräischen Alexanderversion (oben S. 189, Anm. 4) begibt sich der Diener, dem Alexander den Kopf abgeschlagen,

Die Darstellung der Homilie zeigt die Lebensquellsage in einer Form, die sich auf den ersten Blick als die ursprünglichere zu erkennen gibt. Sinn und Zusammenhang der Legende treten hier, im Gegensatz zu den vorher erörterten Versionen, scharf und deutlich hervor. Alexander ist vom Wunsche nach Unsterblichkeit beseelt. Er besteht energisch auf seinem Vorsatz. Sein Mißerfolg erfüllt ihn mit bitterm Schmerze, der durch den Erfolg des Koches noch verschärft wird.[1] Das Motiv mit den Eselinnen und deren Füllen ist vollkommen durchsichtig.[2] Der Rat bezüglich derselben wird rechtzeitig vor Eintritt in die Dunkelheit erteilt.[3] Es gibt viele Quellen und es gilt, den Lebensquell unter ihnen ausfindig zu machen.[4] Der Koch führt nichts Böses im Schilde. Er trinkt vom Lebensquell nicht. Er badet[5] lediglich in demselben, und zwar ohne es zu wollen, ja ohne es zu wissen. Seine Unsterblichkeit stellt sich erst bei der Hinrichtung heraus. Daher die Notwendigkeit, ihn ins Meer zu versenken.

Es liegt auf der Hand, daß diese Züge, wie die Gesamtdarstellung überhaupt, im Vergleiche mit Pseudokallisthenes, viel durchsichtiger und ursprünglicher sind, daß also die Homilie oder deren Vorlage unmöglich aus dem griechischen Roman geschöpft haben können.[6] Aus der Art und Weise, wie Jakob von Sarūg die ganze Sage in die von ihm bearbeitete syrische Legende fein säuberlich einschaltet, läßt sich erkennen, daß die ihm vorliegende Version der Lebensquellsage keinen Bestandteil eines Alexanderromans bildete, sondern, gleich der Legende

ברם הגדול „ins große Meer". In der Homilie ist anscheinend das Mittelmeer gemeint, obwohl die Bestimmung „Rom gegenüber" etwas merkwürdig klingt. [1] Vgl. oben S. 191, Anm 1. [2] Vgl. oben S 186, Anm. 2

[3] Vgl. Pseudokallisthenes oben § 23, S. 168, während es schon §§ 13 und 21 dunkel war.

[4] Vgl. oben S. 187, Anm. 1. [5] S. 188, Anm. 2.

[6] Ebenso urteilt auch Kampers *Alexander der Große* p. 34. Hier zeigt sich bereits, was später noch schärfer hervortreten wird, wie wenig im einzelnen das kategorische Urteil von Rohde *Der griechische Roman* p. 186, Anm. 1 begründet ist. „Es kann, sagt Rohde, als voll-

vom Lande der Seligen (oder dem Paradiese)[1], als unabhängiger, für sich allein tradierter Sagenstoff in Umlauf war.[2]

Die Ausführlichkeit der Darstellung gestattet uns einen Einblick in die ungefähre Gestalt der von Jakob von Sarūg benutzten Vorlage. Hier wiederum zeigt die Erwähnung der Eselinnen[3] Verwandtschaft mit β. Damit hängt wohl auch der Zug zusammen, daß der Koch vom Lebenswasser nicht trinkt.[4] Er wird bestraft, weil er den Weg nicht finden kann.[5] Eine Unsicherheit besteht bereits[6] über die Zahl der Wegweiser, die Alexander ins Land der Finsternis begleiten.[7] Ebenso schwankend ist das Verhalten dieser Version dem Koche gegenüber. Sämtliche Handschriften der Homilie stellen übereinstimmend, im Gegensatz zu Pseudokallisthenes, den Koch als musterhaften Knaben dar, der pflichtschuldigst den Fisch wäscht und dessen Aufleben dem König gehorsamst meldet und der lediglich das Pech hat[8], den Weg zum Lebensquell zu verfehlen. Dagegen scheint der Gedanke, daß ein Koch in den Besitz der Unsterblichkeit gelangt sein soll, die der fromme

---

kommen bewiesen angesehen werden, daß alle bis jetzt bekannt gewordenen orientalischen Versionen der Alexandersage auf den Roman des Pseudokallisthenes zurückgehen."

[1] Oben S. 200 f.

[2] Für die Unabhängigkeit vom Pseudokallisthenes oder von irgendeinem anderen zusammenhängenden Alexanderroman würde auch der Umstand sprechen, daß Jakob weder vom Lande der Seligen noch von den im Lande der Finsternis aufgelesenen Edelsteinen — Dinge, die im Pseudokallisthenes einen breiten Raum einnehmen — spricht.

[3] Vgl. oben S. 168, Anm. 3 und S. 171, Anm 6.

[4] Vgl. S. 188, Anm. 2.

[5] Oben S. 189, Anm. 4. Alexander hingegen (vgl. den Schluß des Zusatzes von P', oben S. 217) glaubt, daß der Koch ihm absichtlich den Weg nicht zeigen will.

[6] Wie im Pseudokallisthenes, vgl. S. 171, Anm 5.

[7] Vgl. S. 164, Anm. 4; 171, Anm. 5; 213, Anm. 9; 214, Anm. 4; 215, Anm. 2; 216, Anm. 2.

[8] Die Variante von P (oben S. 215, Anm. 3) bedeutet nichts anderes als Pechvogel.

christliche Weltherrscher[1] nicht erringen konnte, Anstoß erregt zu haben. Daher wissen die Handschriften *Lo* und *P* nichts über die Unsterblichkeit des Koches oder über dessen Verbleib. Hier sinkt der Koch lediglich zum Statisten herab, der nichts als den Fisch zu bedienen hat.[2] *P'* dagegen läßt den Koch zu seinem Rechte kommen, ohne jedoch seine Verwandlung in einen Seedämon zu erwähnen.[3] Die Episode mit Kale, die ja für das Verständnis des Romans entbehrlich ist[4] und überdies einen typisch heidnischen Charakter trägt, mag schon in der Vorlage gefehlt haben. Die Bestrafung des Koches, über die nur *P'* zu berichten weiß, weicht von der Darstellung des Pseudokallisthenes wesentlich ab. Dagegen läßt die Umständlichkeit, mit der der Fisch sowohl als gesalzen wie als gedörrt bezeichnet wird[5], auf eine Abhängigkeit vom griechischen τάριχος[6] schließen. Nichts hindert uns anzunehmen — und diese Annahme gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn man den Ursprung der Lebensquellsage sowie die literarischen Verhältnisse im syrischen Schrifttum in Betracht zieht —, daß die Homilie oder deren Vorlage die Lebensquellsage aus einem griechischen Original entlehnt hat.

In einem wichtigen Detail, das uns noch später beschäftigen wird, weicht die Homilie von den bisher erörterten Versionen ab. Während in allen Rezensionen des Pseudokallisthenes und im Talmud der Fisch zufällig auflebt, indem Alexander hungrig wird und zu essen verlangt, wird in

[1] Denn als solcher figuriert er sowohl in der Legende als auch in der Homilie und in vielen späteren Bearbeitungen, vgl. oben S. 210, Anm. 3.

[2] Höchstwahrscheinlich hängt damit die Tendenz von *P* (oben S. 214, Anm. 8) zusammen, den Koch überhaupt nicht zu erwähnen. Vielleicht hatte die Vorlage des Talmuds, der vom Koch nichts weiß (vgl. S. 208), eine ähnliche Tendenz.

[3] War dieser Zug vielleicht in der Vorlage weggelassen, weil er zu heidnisch war?

[4] Vgl. oben S. 189, Anm. 4 Anfang.

[5] Oben S. 214, Anm. 9. [6] Oben S. 169, Anm. 7.

der Homilie der Fisch von vornherein als Mittel zur Auffindung des Lebensquells benutzt und daher mit Vorbedacht in einer jeden Quelle ad hoc gewaschen. Es ist jedoch sehr wohl denkbar, daß dieser reflektierende Zug, der dem Charakter der Sage[1] und der sonstigen Darstellung der Homilie[2] widerstreitet, vom Dichter der letzteren in seine Vorlage hineininterpretiert wurde.

IV
Der Koran

Eine Anspielung auf die Lebensquellsage findet sich im Koran, Sure 18 Vers 59—63. Die Stelle ist rings von Legenden umgeben, die deutlich christlichen Ursprung verraten. Sure 19, die in diesen Zusammenhang gehört[3], gibt sich ohne weiteres als christlich. In Sure 18 ist die Siebenschläferlegende, die unserer Stelle vorangeht, christlich.[4] Die dieser nachfolgende Erzählung von Alexander = Du'l-Qarnein (Vers 82ff.) ist, wie Nöldeke[5] nachgewiesen hat, aus der christlich-syrischen Legende geflossen. Was nun unsere Stelle selbst betrifft, so wird sie allgemein sowohl von muhammedanischen wie auch von europäischen[6] Koranforschern mit den unmittelbar folgenden Versen 64—81 verbunden und für eine zusammenhängende Geschichte erklärt. Es ist jedoch vermutet worden[7] und kann unwiderleglich nachgewiesen werden[8], daß die Verse 64—81,

[1] Vgl. oben S. 191 Anm. 1. [2] Ibid. 215.

[3] „Sie hat denselben Reim wie Sure 18 und hat vielleicht ursprünglich eine Einheit mit ihr gebildet", Fraenkel in ZDMG 45, 326.

[4] Vgl. Fraenkel ibidem. Sie wurde von Jakob von Sarūg bearbeitet. Nach Nöldekes Ansicht (*Beiträge* p. 32, Anm. 5) war Jakob vielleicht die Quelle des Korans. — Auch die matte Legende Sure 18, 31ff. ist wohl christlich, vgl. Fraenkel ibidem. [5] *Beiträge* p. 32.

[6] Zuletzt auch von Vollers im *Archiv für Religionswissenschaft* XII (1909), p. 238ff.

[7] Fraenkel a. a. O. p. 326 und Dyroff *Zeitschrift für Assyriologie* VII, 324.

[8] Eine Andeutung darüber in meinem Artikel im *Archiv für Religionswissenschaft* XIII 98f.

die nach Inhalt und Tendenz durchaus verschieden sind, mit unserer Stelle (Vers 59—63) ursprünglich nicht das Geringste zu tun haben[1], sondern eine durchaus selbständige Legende enthalten, die nachweisbar[2] in jüdischen und christlichen Kreisen als unabhängiger Erzählungsstoff in Umlauf war. Ich gebe die Koranstelle in wörtlicher Übersetzung wieder. Die exegetische und traditionelle Literatur, die oft nicht auslegt, sondern unterlegt, lasse ich vorläufig mit Absicht beiseite.

Vers 59. „Und da Moses zu seinem Diener sprach: 'Ich will nicht eher rasten, als bis ich die Vereinigung der beiden Meere erreicht habe, und sollt' ich auch eine Ewigkeit[3] wandern.'

Vers 60. Als sie jedoch die Vereinigung der beiden[4] erreicht hatten, da vergaßen sie ihren Fisch, der seinen Weg durch einen unterirdischen Gang ins Meer genommen hatte.

Vers 61. Als sie weiter gewandert waren, da sprach er (Moses) zu seinem Diener: 'Bring uns unser Mahl, denn wir sind von dieser unserer Reise ermattet.'

Vers 62. Er (der Diener) sprach: 'Siehst du wohl (was mir passiert ist)? Als wir beim Felsen einkehrten, da vergaß ich den Fisch, und nur der Satan war es, der mich den Fisch vergessen ließ, so daß ich seiner nicht gedachte. Er hatte aber auf wunderbare Weise seinen Weg ins Meer genommen.'

Vers 63. Er (Moses) sprach: 'Dies ist es, was wir suchten.' Und sie kehrten, ihren eigenen Spuren folgend, zurück."

Die Episode ist mit der dem „Deutlichen Buche" eigentümlichen Undeutlichkeit erzählt. Doch läßt uns der Fisch,

[1] Ich will hier bloß darauf hinweisen, daß die Verse 59—63 fast durchweg den Reim „ban", dagegen Vers 64ff. fast durchweg den Reim „ran" aufweisen.

[2] Vgl. Israel Lévi in *Revue des Études Juives* VIII (1884), p. 64ff. Ich komme auf diesen Punkt in anderem Zusammenhange zurück.

[3] حقبا wörtlich „achtzig Jahre".

[4] Wörtlich: „Die Vereinigung dessen, was zwischen ihnen beiden liegt." Vgl. unten S. 223, Anm. 4.

der auf wunderbare Weise seinen Weg ins Meer genommen, keinen Augenblick darüber im Zweifel, daß wir es hier mit der Lebensquellsage zu tun haben. Wie sonst, so war Muhammed auch hier auf mündliche Berichte angewiesen und, wie in unzähligen anderen Fällen, hat er auch hier schlecht gehört und schlecht wiedergegeben. Er verwechselt Alexander mit Moses[1] und bringt manches hinein, was nicht dazu gehört.[2] Allein trotz dieser Verschwommenheit können wir dennoch, wenn wir die oben erörterten Darstellungen der Sage fest im Auge behalten, die Grundzüge der Erzählung, die dem Propheten dunkel vorschwebte, wiedererkennen und die verwitterten Linien mit einiger Sicherheit nachzeichnen.

Alexander (Moses) erklärt[3], er werde nicht eher rasten als bis er (den Lebensquell)[4] erreicht habe, und sollte er noch

---

[1] Vgl. Nöldeke *Beiträge* p. 32 l. Z. — Für die Verwechslung, die man sehr wohl auf Muhammeds Konto setzen darf, könnte man verschiedene Gründe anführen. Der Name Du'l-Qarnein 'der Zweigehörnte', unter dem Alexander im Koran und in der arabischen Legende erscheint, mag auf Moses 'den Strahlenden oder Gehörnten' (*Exodus* 34, 29 ff., vgl. Geiger *Was hat Muhammed aus dem Judentum aufgenommen?* p. 172) gedeutet worden sein. Man denkt auch an die Legende (vgl. Weil *Biblische Legenden der Muselmänner* p. 181), nach der Moses, wie Alexander, die gesamte Erde bereiste und, wie schon Josephus *Antiquitates* II, 9, § 2 ff. berichtet, auch in Äthiopien — die Verwechslung von Äthiopien mit Indien (vgl. Fraenkel ZDMG 45, 311) gab in der Alexandersage zu unendlichen Verwirrungen Anlaß — König war. — Ob die Angabe der syrischen Legende (Budge p. 147), daß Alexander und seine Armee am Beginne ihres Zuges nach dem Berge Sinai gelangen, irgend etwas damit zu tun hat, ist schwer zu entscheiden.

[2] So den unterirdischen Gang oder Graben (Vers 60). Über die Vereinigung der beiden Meere und den Felsen vgl. Anm. 4.

[3] Der Koran ergänzt: seinem Diener. Doch sind ursprünglich wohl die Ratgeber gemeint, die er zu diesem Zwecke versammelt, Homilie Vers 30 ff., 51 ff. und wiederum 125 ff. (vgl. oben S. 213). Vielleicht dachte Muhammeds Gewährsmann an den einen Greis, dem Alexander eine ähnliche Antwort gibt, Homilie Vers 170, oben S. 214, Z. 9.

[4] Der Lebensquell, der in der Tradition zur Geltung kommt, ist im Koran ausgefallen, und an seine Stelle tritt „maǧma' al baḥrein",

„die Vereinigung der beiden Meere", die wohl ursprünglich als Ort der Quelle gedacht war. Bezüglich dieser mysteriösen Bezeichnung möchte ich mich der Ansicht Fraenkels (ZDMG 45, 325) anschließen, der sie aus der syrischen Legende ableitet und für den Berührungspunkt der hellen Meere mit dem stinkenden (und dunklen) Ozean erklärt (vgl. die Stelle in der Legende oben S. 212, Anm. 3). Lidzbarski (*Zeitschrift für Assyriologie* VII 111) wendet dagegen ein, daß ja das in der Legende erwähnte Stück Landes die Meere nicht vereinige, sondern trenne. Allein so genau darf man es mit der syrischen Legende, die sich auch sonst keineswegs durch übergroße Klarheit auszeichnet, nicht nehmen. Der zehn Meilen lange Landstreifen braucht nicht unbedingt eine Landenge zu sein. Es kann sich ebensogut um einen Landvorsprung handeln. Vielleicht spielen auch die Worte مجمع بينهما „die Vereinigung dessen, was zwischen ihnen liegt" (Koran, Vers 60) auf diese Vorstellung an Der geographische Hintergrund der syrischen Legende, der auch für die Alexandersage im allgemeinen von großem Interesse ist, läßt sich mit ziemlicher Sicherheit feststellen. Die elf hellen Meere, die die Schiffe der Menschen befahren, können sich in der Hauptsache auf die verschiedenen Teile des mittelländischen Meeres beziehen. Der Landstreifen ist sodann höchstwahrscheinlich der Vorsprung des Gibraltar, und das dahinterliegende stinkende (und dunkle) Meer ist der Atlantische Ozean oder, gemäß der alten Anschauung (vgl. die lichtvolle Darstellung in Istachrī, ed. de Goeje, p. 5ff.), der unbekannte, geheimnisvolle Ozean (syrisch ܐܘܩܝܢܘܣ, arabisch اوقيانوس, Jāqūt I, 504), der die gesamte Schöpfung umgibt und daher im Arabischen „al-baḥr al-muḥīṭ", „das allumgebende Meer" (Jāqūt ib., Istachrī ib.) genannt, auch als „baḥr az-ẓulumāt", „das Meer der Finsternisse" (Qazwīnī, ed. Wüstenfeld, I 126) bezeichnet wird. Diese geographische Bestimmung der Wanderungen Alexanders würde sehr gut zu der Schilderung der Fahrt des Gilgamesch im babylonischen Epos stimmen. Denn wie Jensen *Das Gilgameschepos in der Weltliteratur* I 33, Anm. 3ff., eingehend nachweist, wandert der babylonische Held nicht, wie man bis jetzt allgemein glaubte, nach der Mündung des Euphrat und Tigris, sondern nach dem Westen. Er zieht auf genau demselben Wege wie sein griechisches Nachbild durch das Mittelmeer und die Straße des Gibraltar hindurch nach den stürmischen Wassern des Todes westlich derselben, wo sich im fernsten Westen die Insel der Seligen befindet. Über „ina pī nārāti", das gewöhnlich als das Vorbild des koranischen „maǧmaʿ al-baḥrein" betrachtet wird, s. Jensen a. a. O. p. 37, Anmerkung. Auch in vielen späteren Alexanderversionen wandert Alexander nach dem Westen.

Was nun die muhammedanischen Gelehrten betrifft, so waren dieselben schon früh über die Bedeutung des Ausdrucks im unklaren, den manche in ihrer Verlegenheit sogar allegorisch — als Meer des inneren und Meer des äußeren Wissens — erklären und auf Moses und

al-Chadir beziehen (Beidāwī, starb 685/1286, ed. Fleischer I 567, Damīrī, Ḥajāt al-ḥajawān s. v. حوت موسى Kairo 1311h I 234, auch sonst oft zitiert). Unter den geographischen Erklärungen des Namens ragen zwei besonders hervor, von denen die eine „die Vereinigung der beiden Meere" mit der Gibraltarstraße, die andere denselben Ausdruck mit der Suezenge verbindet. Die erstere Ansicht wird von Qazwīnī (ibidem) und Damīrī (ibidem) verfochten, die einen ausführlichen Bericht reproduzieren, nach welchem der Fisch des Moses (Koran 18, 60) noch in einer an der Küste von Ceuta befindlichen Fischart fortlebt. Nach der anderen Ansicht, die auf den Basrier Qatāda (starb 117h) zurückgeführt wird (Damīrī ibidem und bei anderen, anonym Beidāwī ibidem) „bedeutet die Vereinigung der beiden Meere den Ort, an dem die Meere von Persien und Rom, und zwar in östlicher Richtung, zusammentreffen": ومجمع البحرين مُلتقَى بحرَيْ فارس والروم ممّا يلى المشرق. Das „Meer von Persien" wird als Zweig des indischen Ozeans betrachtet (Jāqūt I 502) und umfaßt sämtliche Meere der asiatischen Südküste, einschließlich des Roten Meeres (vgl. Istachrī p. 7, Z. 1 بحر قلزم الذى هو لسان بحر فارس und anderseits Jāqūt I 503 بحر القلزم وهو ايضا شعبة من بحر الهند). Das „Meer von Rom" ist einer der vielen Namen für das Mittelländische Meer, vgl. Istachrī p. 6 und Lane s. v. روم. (Ob diese Erklärung mit der anderweitigen Angabe Damīrīs وقيل هما بحر الأردنّ وبحر القلزم identisch ist, ist mir nicht klar.) Diese Verschiedenheit der Erklärung scheint mit der verschiedenen Auffassung von der Richtung, die Alexander bei seinen Wanderungen einschlug, zusammenzuhängen. Die Anschauung, nach der Alexander durch die Gibraltarstraße zieht, ist nach dem Vorangegangenen die altertümlichere. Dagegen ist es sehr wohl denkbar, daß Muhammed, der Moses für Alexander einsetzt, eher an den Suez und die Sinaihalbinsel dachte.

Vielleicht sind diese Ausführungen geeignet, einiges Licht auf die rätselhafte Erwähnung des Felsens in V. 62 und des unterirdischen Ganges in V. 60 zu werfen. Der Felsen, bei dem Moses und sein Diener einkehren und bei dem sich anscheinend die Meere vereinigen, könnte der Gibraltarfelsen sein. Er dürfte schon in dem Berichte des Gewährsmannes von Muhammed figuriert haben. Er mag mit dem Gebirge in der Homilie (oben S. 213 Anm 8 und 215 Anm. 5) und den 'Bergen der Finsternis' im Talmud, der Alexander ebenfalls nach dem Westen (über Nordafrika) ziehen läßt, identisch sein.

Der unterirdische Gang mag sich auf den Suez beziehen und auf die Legende anspielen, nach welcher Alexander der Große das Rote und Mittelländische Meer durch einen unterirdischen Gang zu vereinigen

so viele Jahre wandern.[1] Als sie an der Stelle angelangt waren, da entsprang der Fisch (der mit dem Lebensquell in Berührung gekommen war). Der Diener aber, der den Auftrag hatte, einen Vorfall dieser Art zu melden[2], vergaß es.[3]

---

unternahm. Vgl. Wesselowsky im *Journal des Ministeriums für Volksaufklärung* (russisch) Petersburg 1885, p. 171 f.: Daniel, der Metropolit von Ephesus, der in den Jahren 1493—1499 Ägypten und Palästina besuchte, berichtet, daß er am Gestade des Roten Meeres „einen unterirdischen Graben sah, den Alexander von Mazedonien begann, indem er die beiden Meere, das Rote und das nördliche (anscheinend das Mittelländische) Meer, zwischen denen die Entfernung nicht groß und ungefähr drei Tage beträgt, miteinander vereinigen wollte. Doch brachte er das Unternehmen nicht zu Ende, durch welches er, seinem Wunsche entsprechend, Ägypten gewissermaßen in eine Insel verwandelt hätte. Ich weiß nicht, was ihn daran verhindert hat". Eine andere Erklärung, die jedoch die Schwierigkeiten nicht löst, s. bei Wahl *Der Koran* 1828, p. 247 Anmerkung.

[1] Vgl. die ähnliche Äußerung Alexanders, als er von der großen Entfernung des Landes der Finsternis hört, in der Homilie Vers 146 f.: „Was aber den Weg betrifft, so kommt es mir auf seine Länge nicht an."

[2] Dies geht aus Vers 61 hervor.

[3] So verstehen das „Vergessen" in Vers 60 und 62 die meisten Kommentare. So Beiḍāwī ed. Fleischer I, 568, der die Worte فإنّي نسيت الحوت (in Vers 62) durch نسيتُ ذِكرَهُ بما رأيتُ عنه erklärt: „ich vergaß zu erwähnen, was ich am Fische beobachtet habe". Die Worte „sie vergaßen beide ihren Fisch" (Vers 62) erklärt er نسي موسى ان يطلبه ويتعرّف حاله ويوشع ان يذكر له ما رأى من حياته ووقوعه في البحر „Moses vergaß, ihn (den Fisch) zu verlangen und sich nach ihm zu erkundigen; Josua dagegen (vergaß), ihm mitzuteilen, wie er auflebte und ins Meer fiel". Baġawī (starb 516/1122) in seinem Kommentar (Ma'ālim at-tanzīl, Bombay 1879) I, 555 erklärt die Stelle in sehr ähnlicher Weise. Zu فأنّي نسيت الحوت sagt er ausdrücklich: فأنّي نسيت قيل في الآية إضمار نسيت ان اذكر لك امرَ الحوت: 'denn ich habe vergessen' (Vers 60). Es wird behauptet, daß der Vers subintelligiert werden muß: „ich habe vergessen, dir die Geschichte mit dem Fische

So wanderten sie weiter.[1] Alexander, von der langen Wanderung hungrig und ermüdet, verlangt zu essen. Da erinnert sich der Diener des Verschwindens des Fisches und teilt es Alexander mit. Erfreut ruft dieser aus: „Dies ist es ja, was wir suchten." Und sie kehrten, ihren eigenen Spuren folgend, zurück, um den Lebensquell, an dem sie vorbeigegangen waren, wiederzufinden.

Hier bricht die Erzählung ab. Sie bleibt ein Torso. Der weitere Verlauf der Legende, den wir von anders woher kennen, wird dem Leser vorenthalten.

Die Darstellung des Korans zeigt mehrfache Berührungen mit der Version der Homilie. In beiden besteht Alexander energisch auf seinem Vorsatz.[2] In beiden wird das Wiederaufleben des Fisches erwartet und der Diener (oder Koch) erhält den Auftrag, Bericht zu erstatten.[3] Koran Vers 63 setzt dieselbe Situation voraus wie Homilie Vers 215—217:[4] Alexander (Moses) ist über die Mitteilung erfreut und kehrt auf demselben Wege zurück, um den Lebensquell zu suchen.[5]

---

mitzuteilen". Vgl. Baġawīs anderweitige Bemerkungen zur Stelle und Ṭabaris *Korankommentar* (Kairo 1321 h) XV, 163. — Muhammed hatte offenbar keine klare Vorstellung vom Hergang der Geschichte. Jedenfalls hat er sich sehr schlecht ausgedrückt.

[1] So fasse ich فلمّا جاوزا in Vers 61 auf. Vgl. unten S. 229 Anm. 1.

[2] Koran V. 59; Homilie V. 144, 171, oben S. 211 ff Vgl. auch die Äußerung im Talmud oben S. 204, Anm. 1.

[3] Koran V. 62; Homilie V. 192, s. oben S. 215. Ganz anders im Pseudokallisthenes. [4] Vgl. oben S. 215.

[5] Vielleicht erklärt sich durch diese Verwandtschaft mit der Homilie auch die fragmentarische Gestalt des Korans, der über Alexanders Mißerfolg und den Verbleib des Dieners nichts aussagt. Denn wäre Muhammed über das Schicksal des Koches nach dem Bericht des Pseudokallisthenes oder der *P'*-Version der Homilie unterrichtet gewesen, so hätte er sich kaum ein so interessantes Spezimen der 'Geschichten der Alten' entgehen lassen. Dagegen wäre sein Stillschweigen verständlich, wenn ihm die Sage in der gewöhnlichen Gestalt der Homilie, wie sie die Handschriften *Lo* und *P* bieten, vorgelegen hätte. Denn auch hier wird nichts über den Verbleib des Koches gemeldet (s. oben S. 220). In *P* kommt er sogar um seinen Beruf (oben S. 214, Anm. 8). Auch

Somit könnte man geneigt sein, die Koranschilderung aus der Homilie abzuleiten,[1] und dies um so eher, als die rasche Aufeinanderfolge der Lebensquellsage (Koran 18, 59—63) und der Alexandersage (Vers 82 ff.) den Gedanken nahelegt, daß Muhammed aus einer Quelle schöpfte, die beide Sagen vereinigte.[2] Allein in einem charakteristischen Detail weicht der Koran von der Homilie ab. Denn, abweichend von dieser und übereinstimmend mit der Darstellung des Pseudokallisthenes und des Talmuds, wird (Vers 61) Alexander (Moses) hungrig und verlangt zu essen. Muhammed, wohl seinem Gewährsmann folgend, versucht anscheinend beide abweichenden Darstellungen miteinander in Einklang zu bringen: der Diener war beauftragt, über das Wiederaufleben des Fisches, der als Orientierungszeichen dienen sollte, Bericht zu erstatten (Vers 62, wie in der Homilie). Allein der Koch vergaß seinen Auftrag. Er erinnerte sich an denselben erst dann, als Alexander

---

Alexanders Mißerfolg wird verschwiegen. Da Muhammed nicht mehr wußte, daß es sich um Alexander und um den Lebensquell handelte, so hatte auch der Mißerfolg Alexanders seine Pointe verloren.

[1] Nöldeke scheint dieser Ansicht zu sein, wenn er *Beiträge* p. 32 (vgl. daselbst Anm. 5) darauf hinweist, daß Sure 18, deren Erzählung von Alexander (Du'l-Qarnein, Vers 82 ff.) von der syrischen Legende abhängig ist, sowohl die Geschichte mit dem (gesalzenen) Fisch als auch die ebenfalls von Jakob von Sarūg bearbeitete Siebenschläferlegende enthalte. Fraenkel, ZDMG 45, 325, ist zu der Annahme geneigt, daß Jakobs Homilie „die Grundlage einer verlorenen ausführlicheren Rezension der Legende" wurde, aus der sodann Muhammed sowohl die Sage von Du'l-Qarnein als auch die Lebensquellsage schöpfte. Diese Annahme würde zugleich die Tatsache erklären, daß auch in der Lebensquellsage einige Züge auf die Legende hindeuten (oben S. 223, Anm. 4). Natürlich muß man dabei immer im Auge behalten, daß die Sage, woher sie auch stammen mag, Muhammed in mündlicher Form zukam.

[2] Dies trifft auf die Homilie zu, die die Sage vom Zweigehörnten nach der Legende bietet und auch über den Lebensquell berichtet, von dem die Legende nichts weiß. Siehe vorhergehende Anmerkung.

(Moses), die Reise fortsetzend[1], hungrig wurde und Speise verlangte (wie im Pseudokallisthenes und Talmud). Wenn man daher auf die Ableitung aus der Homilie Wert legt[2], so wird man annehmen müssen, daß Jakobs Gedicht, das zur Zeit Muhammeds bereits auf ein volles Jahrhundert zurückblicken konnte, demselben in einer Form zukam, in der der ursprüngliche Zug der Sage und die reflektierende Umwandlung des Dichters[3] eklektisch vereinigt waren. Wie dem aber auch sei, jedenfalls beweisen die angeführten Tatsachen zur Genüge, daß die Legende vom Lebensquell zur Zeit Muhammeds vielfach tradiert wurde und durch syrische Vermittelung in Arabien eingedrungen war.

V

Chaḍir und der Koch Alexanders[4]

Nach der einstimmigen Behauptung der muhammedanischen Theologen, die sich sämtlich auf Ibn ʿAbbās[5] berufen, enthält

[1] Nach der Homilie ging Alexander dem Koch voraus, so daß dieser ihm nachlaufen mußte. Nach dem Koran (18, 61, vgl. oben S. 227, Anm. 1) wanderten sie auch weiter zusammen. Allein der Unterschied ist nicht wesentlich. Muhammed hat sich unklar ausgedrückt. Der Dual in جاوزا ist ebensowenig zu pressen wie in نسيا (Vers 60).

[2] Die literarhistorischen Schwierigkeiten könnten auch durch die Annahme behoben werden, daß der Passus vom Du'l-Qarnein (Koran 18, 82 ff.) aus der syrischen Legende stammt, dagegen die Lebensquellepisode (Vers 59—63) aus einer selbständig tradierten Sage (vgl. oben S. 219), die von der Version der Homilie unabhängig ist und auch von ihr abweicht. Allein diese Annahme wäre, in Anbetracht der oben S. 228, Anm. 2 angedeuteten Tatsache, doch recht unwahrscheinlich.

[3] Vgl. oben S. 221.

[4] Mangel an Raum und der Charakter dieser Zeitschrift ließen es ratsam erscheinen, den Abschnitt über „die muhammedanische Tradition", in dem die zahlreichen Versionen der Lebensquellsage des Hadith zusammengestellt und erörtert wurden, beiseite zu lassen. Derselbe wird in anderer Form binnen kurzem zur Veröffentlichung gelangen. — Das folgende Kapitel, das die Resultate gibt, ist auch nach jener Ausschaltung verständlich. Wo sich ein Verweis auf „oben" ohne beifolgende Seitenzahl findet, bezieht sich derselbe auf den hier ausgelassenen Abschnitt.

[5] Den Vetter des Propheten. Siehe oben.

die im vorstehenden behandelte Koranstelle eine Beziehung auf Chaḍir, und somit hätten wir in der 18. Sure die früheste Spur der Chaḍirlegende vor uns. Zwar wird Chaḍir ohne Ausnahme mit dem in Vers 64 erwähnten „Knecht" identifiziert, „dem Allah seine Barmherzigkeit gewährt und sein Wissen verliehen hat" und dessen Belehrung zu erlangen Moses die beschwerliche und ereignisvolle Reise unternimmt. Doch wird uns der ursprüngliche Sachverhalt durch die Behauptung der muhammedanischen Gelehrten selber nahegelegt, die mit derselben Entschiedenheit erklären[1], daß Chaḍir ein Vezier und Begleiter Du'l-Qarneins (Alexanders) war, der den Lebensquell[2] fand und sich auf diese Weise ewiges Leben erwarb.[3] Kombinieren wir diese Erklärung mit der oben zitierten Behauptung des nämlichen Ibn ʿAbbās, daß es der Diener des Moses war, der widerrechtlicherweise durch einen Trunk aus dem Lebenswasser in den Besitz ewigen Lebens gelangte, und rufen wir uns die oben mehrfach berührte Tatsache ins Gedächtnis zurück, daß an der genannten Koranstelle Moses, infolge eines Mißverständnisses, statt Alexander erscheint, dann bleibt auch nicht der Schatten eines Zweifels übrig, daß ursprünglich Chaḍir nicht der rätselhafte Knecht in Vers 64 ist — der einem durchaus verschiedenen Vorstellungskreise angehört —, sondern der um den Fisch besorgte Diener Moses' (Alexanders) in Vers 59 ff., mit anderen Worten, mit dem uns aus Pseudokallisthenes und der syrischen Homilie wohlbekannten Koche Alexanders identisch ist. Somit wäre

---

[1] Tabarī I 414, 15 ff., dessen Notiz mit und ohne Quellenangabe außerordentlich häufig zitiert wird. Vgl. Ṯaʿlabī ʿArāʾis 126, 15 ff. Daß Chaḍir aus dem Lebensquell getrunken, wird unzählige Male erwähnt. Auch die persischen Dichter spielen häufig auf diese Tatsache an, vgl. August Wünsche *Die Sage vom Lebensbaum und Lebenswasser*, Leipzig 1905, p. 82

[2] Genauer „den Lebensfluß" (nahr al-ḥajāt). Vgl. oben.

[3] Für Ṭabarī steht diese Tatsache so fest, daß er, von ihr ausgehend, die anderen Identifikationen des Chaḍir zurückweist; vgl. I 414 f.

die Gestalt Chaḍirs, die in der Legendengeschichte des Islam eine dominierende Stellung einnimmt und einen integrierenden Bestandteil des muhammedanischen Volksglaubens bildet, ein Abklatsch der typisch heidnischen Figur des Koches Andreas, der mit der Lebensquelle in Berührung gekommen und der als Seedämon ein ewiges Dasein fristet.

Wenn wir diese Tatsache, an der nicht zu rütteln ist, fest im Auge behalten, dann dürfte es uns gelingen, auch den Namen Chaḍirs aus demselben Vorstellungskreise, dem er seinen Ursprung verdankt, abzuleiten. Der Name oder genauer das Attribut, al-Chaḍir „der Grüne" — denn als solches wird er von den muhammedanischen Gelehrten empfunden[1] — hat von jeher ein Rätsel gebildet, um das sich der Scharfsinn muhammedanischer und europäischer Gelehrter eifrig aber vergebens bemüht hat. Die muhammedanischen Gelehrten bieten nicht weniger als drei Erklärungen für den Namen unseres Sagenhelden. Nach einer vielzitierten[2] Überlieferung, die nicht

---

[1] Es ist interessant, daß der Name sowohl mit wie ohne Artikel gebraucht wird. Letzteres scheint ursprünglicher zu sein; vgl. oben. (Auch Γλαῦκος, s. u. S. 235, wird ohne Artikel gebraucht.) Daß die Bezeichnung durchaus als epitheton ornans galt, ersieht man nicht nur aus den verschiedenen Erklärungen derselben, sondern auch aus den zahlreichen Versuchen, den eigentlichen Namen Chaḍirs ausfindig zu machen.

[2] Z. B. Ṯa'labī 124, Damīrī I 235, Nawawī, Tahḏīb 228, Sibṭ Ibn al-Ǧauzī (starb 654 1257), Mir'āt az-Zamān, Ms. British Museum Or. 4215 (im folgenden als „Sibṭ Ibn al Ǧauzī" zitiert) fol. 124ᵇ, ebenso Abū'l-Fatḥ Muhammed b. Muhammed b. 'Alī as-Sikandarī (zehntes Jahrhundert der Hidschra) in seiner handschriftlichen Heiligengeschichte Ibtiġā'l-qurba bi'l-libās wa's-saḥba, Ms. der Leipziger Universitätsbibliothek fol. 116ᵃ. Das zuletzt genannte Werk, das ich im folgenden mit „Abū'l-Fatḥ" zitiere, enthält unter anderem einen sehr ausführlichen Abschnitt über unsern Propheten (fol. 116ᵃ—149ᵃ), von dem ich eine Kopie besitze. Vollers gab seinerzeit eine kurze Beschreibung des Werkes (*Katalog der Handschriften der Universitätsbibliothek zu Leipzig* II, Leipzig 1906, Nr. 252), machte jedoch keinen Gebrauch von demselben in seinem hier mehrfach zitierten Artikel über Chaḍir.

nur von den beiden kanonischen Hadithsammlungen[1] sondern auch von der schiitischen Tradition[2] adoptiert und von Ṭabarī[3] unabhängig tradiert wird, und die, wenn auch nicht auf den Propheten zurückgehend[4], so doch durch ihre Sprache einen altertümlichen Eindruck macht[5], „wurde er al-Chaḍir genannt[6], weil er auf einer weißen „Farwa“[7]

[1] Buchārī ed. Krehl II 357, 9. Muslims Versionen werden von Ibn Ḥaǧar, Iṣāba I 884 zitiert und besprochen. Beide haben dieselben Gewährsmänner: Ibn al-Mubārak aus Merv (starb 181h, Ḥuffāẓ VI, 30) nach Ma'mar aus Baṣra (starb 153h, Ḥuff. V, 26) nach Hammām, dem Bruder des berühmten Wahb b. Munabbih, aus Jemen (Ṭabarī III 2554, 7 Appendix) nach Abū Hureira im Namen des Propheten.

[2] Ibn Bābūje (starb 381/991) in seinem Kitāb 'ilal aš-šarā'i' (Ms. British Museum Add. 23261 fol. 25b: وكانت آيته انه كان لا يجلس على خشبة يابسة ولا ارض بيضاء الّا أزهرت خضراء „sein (al-Chaḍirs) Wunderzeichen war, daß er sich auf kein trockenes Holz oder weiße Erdscholle setzte, ohne daß sie grünend aufblühten“. Die Tradition, die auch in seinem Werke Kamāl ad-dīn, Ms. Berlin (Ahlwardt Nr. 2721) fol. 173b, zitiert wird, wird, wie die meisten schiitischen Traditionen, auf Ǧa'far aṣ-Ṣādiq, den Schutzpatron der Šī'a (starb 146h) zurückgeführt. Doch ist sie zweifellos nichts als ein Widerhall der kanonischen Tradition, deren Wortlaut sie zu erklären sucht.

[3] I, 429, 4, mit demselben Isnād wie oben. Auch in seinem *Korankommentar* XV, 168.

[4] Die Berufung auf den Propheten, wie auch auf den Genossen Abū Hureira, ist sicherlich bloße literarische Fiktion (vgl. oben). Es ist unbegreiflich, wie Lidzbarski (*Zeitschrift für Assyriologie* VIII, 264 unten) den Propheten für diese Namenserklärung verantwortlich machen kann, der doch augenscheinlich den Namen Chaḍirs überhaupt nicht kannte und über seinen Ursprung nur die verworrensten Vorstellungen hatte.

[5] Vgl. unten Anm. 7.

[6] Muslim und Ṭabarī: „wurde al-Chaḍir Chaḍir genannt“, vgl. oben.

[7] Muslim bloß „auf einer Farwa“. Auch die Lesart bei Buchārī schwankt. Vgl. Nawawī, Tahḏīb p. 229, 1, der ebenfalls بيضاء ausläßt. Die eigentliche Bedeutung von „Farwa“ war anscheinend schon früh in Vergessenheit geraten Die muhammedanischen Gelehrten schlagen allerlei Erklärungen vor. Nach 'Abdarrazzāq (b. Hammām aus Ṣan'ā, starb 211h, Mīzān II, 114ff.) bedeutet es الحشيش الأبيض „trockenes

saß[1] und dieselbe plötzlich hinter ihm — oder unter ihm[2] — grünend wogte".[3] Nahe verwandt und muslimisch gefärbt ist eine andere auf den Mekkaner Muǧāhid (starb ca. 100[h])[4] zurückgeführte Tradition[5], nach der Chaḍir so genannt wurde, „weil, wo immer er auch betete, es um ihn herum — oder unter ihm — grün ward".[6] Eine dritte, anscheinend spätere Erklärung, die vielfach zitiert wird, leitet Chaḍirs Namen „von der Schönheit und dem Glanze seines Antlitzes" ab.[7] Nicht minder vielfältig und unannehm-

---

weißes Gras" (bei Ibn Ḥaǧar ibidem), Nawawī erklärt es als الهشيم من النبات „vertrocknete Pflanze", nach Abū'l-Fatḥ, ebenso Nawawī und Damīrī, bedeutet es bloß وجه الارض „Erdoberfläche". Ibn Bābūje (oben S. 232, Anm. 2) bietet zwei Erklärungen (im Zitat im Kamāl ad-dīn bloß ارض بيضاء). Ibn al-Ǧauzī (ibidem) erklärt es gar als قطعة ثياب مفتخرة مجتمعة يابسة „Stück (Ausschnitt?) von herrlichen verbundenen (?) trockenen Gewändern". Die letztere Erklärung deutet wohl auf den Gebetsteppich hin, vgl. unten Anm. 6. Das Wort ist jedenfalls alt. Vielleicht ist es jemenisch. Denn die Tradition rührt vom Jemeniten Hammām her, oben S. 232, Anm. 1.

[1] جلس. Ṭabarī قعد. [2] Ṭabarī außerdem به „durch ihn".

[3] Ibn Bābūje scheint ازهرت „blühte" gelesen zu haben.

[4] Ḥuffāz III, 18.

[5] Ṯa'labī 124, Damīrī I, 235, Sibṭ Ibn al-Ǧauzī ibidem, Abū'l-Fatḥ ibidem, Lisān s. v. خضر, Tāǧ al-'arūs s. h. v. (III, 181, 10), und sonst häufig.

[6] Ähnlich erklärt Ja'la am Ende seines oben zitierten Berichtes (Buchārī III, 279) im Namen des mir sonst unbekannten 'Oṯmān b. Abī Suleimān, daß Chaḍir auf einer grünen Matte (ṭanfasa) mitten in der See saß. Nach Ṯa'labī (127 oben) stand er betend auf einer grünen „ṭanfasa" auf der Oberfläche des Wassers. Nach Kisā'ī fand ihn Moses auf einer Meeresinsel sein Gebet verrichtend (oben). Es dürfte die Idee vom Gebetsteppich zugrunde liegen. Chaḍir ist natürlich ein orthodoxer Muhammedaner. Vgl. Vollers in dieser Zeitschrift XII 278.

[7] لحسنه واشراق وجهه. So z. B. Ṯa'labī p. 124, Sibṭ Ibn al-Ǧauzī, Abū'l-Fatḥ fol. 124a, Lisān und Tāǧ al-'Arūs (III, 181, 12), letzterer mit der erklärenden Glosse: „wegen dessen Ähnlichkeit mit der grünen

bar sind die Erklärungsversuche der europäischen Gelehrten. Die vielfach beliebte Deutung des Namens Chaḍirs als des Grünen, des Immergrünen, des Ewiglebenden ist nichts als philologische Spiegelfechterei.[1] Von den anderen modernen Erklärungen ist die ansprechendste sicherlich die von Vollers[2], der al-Chaḍir „den Grünen" als den Genius der Vegetation auffaßt, eine Erklärung, die lebhaft an die kanonisch-muhammedanische Deutung[3] erinnert. Doch wenn auch, nach den Darlegungen von Vollers, dieser Zug in der vielseitigen Gestalt Chaḍirs, dem anscheinend jene muhammedanische Erklärung Ausdruck zu verleihen sucht, nicht abzuleugnen ist, so ist er doch nicht hervorragend genug, um ihn für den Namen in Anspruch zu nehmen. Überdies leidet diese Namenserklärung an dem schwerwiegenden Fehler, daß sie keine historische Vorlage für die muhammedanische Bezeichnung nachweisen kann; denn an eine Neuschöpfung ist bei dem völligen Mangel an Originalität, der die muhammedanische Chaḍirvorstellung charakterisiert[4], durchaus nicht zu denken. Wenn wir uns

---

frischen Vegetation". Abū'l-Fatḥ (fol. 121a) läßt sich über diese Erklärung in einer interessanten Notiz aus: „Gott, gepriesen sei er, zeichnete al-Chaḍir durch das Lebenswasser (mā' al-ḥajāt) aus, welches vom Springbrunnen (janbū') des Paradieses (kommt) — vgl. oben S. 205 — und aus welchem keiner außer ihm (je) getrunken hat. Die Lebensquelle ('ain al-ḥajāt) aber befindet sich an der Vereinigung der beiden Meere, verborgen vor den Augen, unter Gottes Geheim(wissen) und Allmacht (stehend). Sein (Chaḍirs) Name weist auf sein (ewiges) Leben hin. Denn das Grün (ḫuḍra) ist ein Attribut der grünen Pflanze, und es ist bekannt, daß das Grün der Pflanze deren vitales Element ist."

[1] Vgl. Lidzbarski in *Zeitschrift für Assyriologie* VII, 105.

[2] *Archiv für Religionswissenschaft* XII, 278f. [3] Oben S. 231f.

[4] In der gesamten Chaḍirlegende dürfte es kaum ein einziges Moment geben, das sich nicht aus nichtislamischen Quellen ableiten ließe, vgl. meinen Aufsatz im *Archiv für Religionswissenschaft* XIII, 92ff. Wenn für Vollers ib. XII 237 l. Z. Chaḍir „recht eigentlich ein Erzeugnis des islamischen Synkretismus" ist, so ist dies nur insofern zutreffend, als der Islam viele alte Legendenstoffe adoptiert und aus diesen die Chaḍirlegende zusammengesetzt hat. Neuschaffend war der Islam auch hier nicht.

dagegen auf die oben nachgewiesene Identität Chaḍirs mit dem in einen Seedämon verwandelten Koche Alexanders erinnern, dann drängt sich die Erklärung des Namens von selbst auf: al-Chaḍir „der Grüne" ist der Seedämon. Eine passendere Bezeichnung für einen Seedämon dürfte sich schwerlich finden lassen. Daß die Figur des Seedämons auch in der muhammedanischen Lebensquellsage einen Platz hatte, konnten wir oben feststellen. Daß diese ursprüngliche Bedeutung des Namens den muhammedanischen Gelehrten früh abhanden kam, ist begreiflich und verzeihlich. Sie hätten diese Erklärung, die ihren ewiglebenden Propheten auf einen heidnischen Dämon reduziert, auch wenn sie ihnen bekannt gewesen wäre, mit Entrüstung zurückgewiesen. Allein es zeugt von der beispiellosen Zähigkeit sagengeschichtlicher Überlieferung, daß die viel spätere äthiopische Alexanderversion, die, auf eine arabische Vorlage zurückgehend, ein kurioses Gemisch der verschiedenartigsten Rezensionen darstellt und durch ihr fromm christliches, gelegentlich auch fromm muhammedanisches Gewand hindurch häufig heidnische Einflüsse verrät, die von uns verfochtene Namensableitung voraussetzt.[1]

Die Bezeichnung des in einen Seedämon verwandelten Dieners als al-Chaḍir, „der Grüne", erinnert unwillkürlich an den Namen des einem ähnlichen Schicksal verfallenen Glaukos, und so wurde schon von anderer Seite[2] die Vermutung ausgesprochen, daß die Benennung Chaḍirs lediglich eine Kopie von *Γλαῦκος* sei. Diese Vermutung gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn wir die oben[3] nachgewiesene Tatsache

---

[1] S. unten 245 Anm. 1.

[2] Zuerst von Clermont-Ganneau *Horus et Saint Georges d'après un bas-relief inédit du Louvre. Notes d'archéologie orientale et de mythologie sémitique. Extrait de la Revue Archéologique* Paris 1877, p. 31ff., besonders p. 33. Sodann, unabhängig von ihm, Dyroff in *Zeitschrift für Assyriologie* VII (1892) p. 327.

[3] S. 191ff.

in Betracht ziehen, daß die Lebensquellsage, der die Chaḍirkonzeption ihren Ursprung verdankt, mit der Glaukoslegende auf das engste verwandt ist. Gegen diese Identifikation sind philologische und historische Argumente ins Feld geführt worden. Es wurde darauf hingewiesen[1], daß die Wurzel „chḍr" nicht die grüne Farbe des Wassers, sondern die der Vegetation bezeichne. Allein dieser Einwand, der nebenbei nicht ganz den Tatsachen entspricht[2], geht von falschen Voraussetzungen aus. Die Bezeichnung des in einen Seedämon verwandelten Sagenhelden als *Γλαῦκος* oder Chaḍir (der Grüne, genauer der Dunkelgrüne)[3], geht eben nicht von der Farbe des Wassers, sondern von der der Vegetation aus: es ist der den Seedämon bedeckende Seetang, der zuerst in die Augen springt und jener populären Bezeichnung zugrunde liegt.[4] Man braucht nur das herrliche platonische Gleichnis[5] zu lesen, in dem der Seegott Glaukos, gleich der Wahrheit, „überwachsen mit einer Oberschicht von Seetang und Muscheln und Steinen" erscheint, „so daß er eher irgendeinem Ungeheuer, denn seiner eigenen ursprünglichen Gestalt ähnelt", um zu erkennen, wie gang und gäbe diese Vorstellung von der äußeren Erscheinung des Glaukos war, die auch die antiken Bildwerke

---

[1] Lidzbarski *Zeitschr. für Ass.* VIII, 268.

[2] Ibn al-Aʿrābī (starb 231/844[h]) sagt ausdrücklich, daß „chḍr" auch auf Wasser anwendbar ist (zitiert im Tāǧ al-ʿarūs, III. 179). Vgl. auch Vollers in dieser Zeitschrift XII p. 282.

[3] Über *γλαυκός* in dieser Bedeutung vgl. Gaedechens *Glaukos der Meergott* p. 38. Daß diese Bedeutung nach Gaedechens erst in späterer Zeit, namentlich bei römischen Schriftstellern, nachweisbar ist, kommt für unsere Legende, die viel später ist, nicht in Betracht. Über Chaḍir als dunkelgrün vgl. Lane s. v. Tāǧ al-ʿarūs III, 179 definiert die durch chudra bezeichnete Farbe als „zwischen Schwarz und Weiß" stehend. Auch die äthiopische Wiedergabe von Chaḍir durch „ḥamalmīl" deutet dieselbe Farbennüance an.

[4] *γλαυκός* wird auf alle meerfarbenen Gegenstände, unter anderem auf das Schilf und das Sumpfgras, angewandt, Gaedechens p. 38.

[5] *Republik* X, p. 611 C.

fast durchgängig zur Anschauung bringen.[1] Dieselbe Erklärung des Namens scheint der Angabe der äthiopischen Alexanderlegende[2] zugrunde zu liegen und sie schimmert auch in der muhammedanischen Vorstellung durch, nach welcher Chaḍir in grüne Gewänder gekleidet ist.[3]

Viel schwerer wiegt das historische Argument[4], das sich gegen die unmittelbare Ableitung einer muhammedanischen, dazu noch einer so alten muhammedanischen Vorstellung aus einer griechischen Sage geltend machen läßt. Es ist kaum zulässig, daß man Chaḍir schlecht und recht für Glaukos erklärt[5] oder den Namen des einen als eine „Übersetzung" oder gar eine „sachgemäße Übersetzung" des Namens des andern betrachtet.[6] Wohl aber lösen sich die Schwierigkeiten, wenn man das Ergebnis der vorstehenden Untersuchungen in Betracht zieht, nach welchem die Syrer die Hauptvermittler der Lebensquellsage waren. Die syrische Form der Lebensquellsage bildet die Brücke, die nicht nur die Lebensquellsage des Pseudokallisthenes, sondern auch die

---

[1] Gaedechens p. 79: „zottige Brust, besetzt mit Moos und Meertang"; p. 167: „denn da Glaukos fischschwänzig wurde, wie Schriftsteller und Bildwerke ihn fast durchgängig schildern, sein Leib mit Muscheln und Seetang bewachsen, so ist sein Aufenthalt ohne Zweifel im Meere zu denken". Vgl. auch pp. 212, 216.

[2] S. unten 245 Anm. 1.

[3] Ṯa'labī p. 127, 1; 1001 Nacht (ed. Būlāq II, 14; 304te Nacht); Lane *Arabian Nights* (1865) I, 20, Anmerkung. Nach einigen soll gar sein Name von den grünen Gewändern herkommen (Lane, ibidem). Nach einer anderen Vorstellung, die nicht hierher gehört, trägt Chaḍir weiße Kleider. — Mit der äußeren Erscheinung des Glaukos mag die Beobachtung Sa'īd b. Ǧubeirs zusammenhängen (Buchārī III, 279 in der Version Ja'las Muslim IX, 242f. in der Version des Abū Isḥāq), daß Chaḍir „musaǧǧan bi-ṯaubihi" „in sein Gewand eingehüllt" war, vgl. Vollers p. 246. — Auch die oben S. 234f. zitierte Namenserklärung mag Ähnliches andeuten.

[4] Vgl. Vollers a. a. O. p. 282.

[5] Clermont-Ganneau a. a. O. p. 31ff.

[6] Dyroff *Zeitschr. f. Assyr.* VII, 327.

Legende des Glaukos mit der muhammedanischen Chaḍirvorstellung verbindet. Unter den zahlreichen Gestalten der syrischen Lebensquellsage, die unter dem direkten Einfluß der hellenischen Sagenwelt stand, mag es auch solche gegeben haben, in denen der Koch Alexanders mit den Zügen seines Leidensgenossen Glaukos ausgestattet erschien. In einer dieser Versionen war vielleicht der Koch Alexanders, passenderweise, wie wir oben[1] sahen, als „der Grüne" charakterisiert, und von den Syrern ist diese heidnische Figur des Glaukos-Andreas zu den Muhammedanern gedrungen, um Namen und Gestalt des Chaḍir zu erzeugen und kurz darauf in dem Strudel der theologischen Spekulationen des Islam zu verschwinden.

Doch wie sich auch der Name des Chaḍir zu dem des Glaukos verhalten mag, unzweifelhaft ist es, daß die Gestalt Chaḍirs Züge enthält, die mit Sicherheit auf Glaukos hinweisen. Nirgends tritt dieser merkwürdige Zusammenhang frappanter hervor als in der Umwandlung, die die muhammedanische Chaḍirvorstellung im Norden Indiens, der schon früh der Waffengewalt des Islams unterlag, erfahren hat, eine Umwandlung, die zugleich die wunderbare Lebensfähigkeit mythologischer Motive grell illustriert. Denn im Norden Indiens[2] ist Chaḍir, „Chwāğa Chisr", „Herr Chiḍr", wie er von den Muhammedanern, oder „Rāğa Kidār", wie er von den Hindus tituliert wird, schlecht und recht eine Wassergottheit geworden oder, richtiger, — geblieben. Genau so wie Glaukos, ist Chaḍir im Bengal „die Schutzgottheit der Schiffer, die ihn anrufen, um ihre Schiffe vor dem Zusammenbrechen und Versinken zu bewahren, oder um ihnen den Weg zu zeigen, wenn sie denselben ver-

[1] S. 235.

[2] Die folgenden Daten entnehme ich W. Crooke *The popular religion and folk-lore of Northern India*, London, 1896, Band I, p. 47—48.

loren haben".[1] Als sein Gefährte wird ein Fisch angesehen, der über den Türen von Muhammedanern und Hindus gemalt wird und der auch das Wappen des früheren Königshauses von Ūḍ bildete.[2] Im Zusammenhang mit dem Chaḍirkultus ist es üblich, ein Schiffchen in einem Flusse oder Wasserbehälter vom Stapel zu lassen oder ein winziges, mit Gras überdecktes Floß, auf dem ein Licht angezündet wird, im Dorfteich in Bewegung zu setzen. An die Haarlocke, die dem Glaukos als Opfer besonders willkommen ist[3], erinnert die bei den Muhammedanern übliche Sitte, bei dem ersten Haarabnehmen eines Jungen ein Gebet an Chaḍir zu richten, eine Sitte, die sich sogar bei den eingeborenen Juden in Bombay und Umgegend erhalten zu haben scheint.[4] Mag auch einzelnes im indischen Chaḍirbild sich aus anderen Vorstellungskreisen ableiten lassen: als Ganzes ist es ohne Zweifel ein Abklatsch der Glaukosfigur, der al-Chaḍir auch seinen Namen verdankt.

Dieser Zusammenhang mit Glaukos tritt im Zentrum des Islams, wo die heidnischen Elemente früh abgestoßen wurden,

---

[1] Auch die Seeleute von Beirut in Syrien rufen noch heute, wenn ein Sturm im Anzug ist: „Jā, Chiḍr!", Clermont-Ganneau a. a. O. p. 33, Anm. 2. Freilich, für sich allein betrachtet, könnte letzteres allgemein die Hilfsbereitschaft Chaḍirs ausdrücken. „Unser 'zu Hilfe kommen' wird im Türkischen auch ausgedrückt: 'wie ein Chizr kommen'" (Vollers a. a. O. p. 272, Anm. 1).

[2] Der Fisch kann natürlich sowohl von der Glaukoslegende als auch von der Lebensquellsage herrühren.

[3] Gaedechens p. 185; Roscher p. 1679.

[4] Vgl. den Reisenden Jakob Saphir, der um 1870 Indien besuchte, in seinem Reisewerke *Eben Saphir* II (Mainz 1874) 47ᵃ: Die sogenannten Bene Israel, von denen dort die Rede ist, lassen ihren Kindern nicht vor dem vierten oder fünften Lebensjahr das Haar abnehmen. „Der Tag, an dem diese zuerst geschoren werden, gilt als Fest- und Freudentag, gleich dem Tage, an dem sie in den heiligen Bund (Abrahams) aufgenommen werden." Die Sitte, die Saphir ausführlich beschreibt, wird von ihm als „uralt" bezeichnet. Die Bene Israel haben sich auch in vielen anderen Dingen den Hindus assimiliert.

gänzlich zurück. Indessen zeigt sich auch hier der ursprüngliche Charakter al-Chaḍirs als Seedämon in der Vorstellung, die ihn als einen Schutzgeist der See auffaßt und die im gesamten Bereiche des Islams herrschend geworden ist.

Diese intime Beziehung Chaḍirs zum Meere und den Meerfahrern tritt bereits im Hadith hervor, obwohl Chaḍir hier mit dem frommen Knecht des Korans (18, 64) identifiziert und infolgedessen in einen Gottesmann verwandelt worden war. In der Fortsetzung des Berichtes des Saʿīd b. Ǧubeir über die Lebensquellepisode, den Sufjān b. ʿUjeina nach ʿAmr b. Dīnār überliefert[1], heißt es: „Als sie beide (d. h. Moses und Chaḍir) am Meere[2] zu wandern begannen, da fuhr an ihnen ein Schiff vorbei. Sie sprachen sie (die Schiffsleute) an, damit die letzteren sie beförderten.[3] Diese aber erkannten al-Chaḍir und beförderten ihn ohne Fahrgeld.“[4] In etwas anderer Wendung wird dasselbe in Jaʿlas Version des Saʿīdschen Berichtes[5] ausgedrückt: „sie bestiegen beide ein Schiff und fanden kleine Küstenbote, die die Leute von dem einen Ufer nach dem

---

[1] Buchārī II 355, III 277, 281; Muslim IX 234ff.; Ṭabarī I 417f. Vgl. oben.

[2] Daß sie am Meere wandern, war bereits durch den *Koran* nahegelegt, der den Schauplatz ebenfalls nach dem Meere verlegt.

[3] Deutlicher bei Ṭabarī, I, 425 in al-Ḥakam b. ʿUteibas Version des Saʿīdschen Berichtes: „sie (beide) begegneten allerlei Volk, indem sie jemand suchten, der sie befördern sollte, bis schließlich ein Schiff an ihnen vorbeifuhr . . . Da ersuchten sie beide die Leute auf demselben sie zu befördern“.

[4] Buchārī, III, 278, 1. Bei Ṯaʿlabī 127, 13, wo diese Tradition zitiert ist, ist dreimal der Dual statt des Plurals zu lesen. Bei Buchārī, II, 356 und Ṭabarī, I, 418, 8 scheint mir die Tradition etwas poliert zu sein: „Da stieß er (Chaḍir) plötzlich auf einen Kapitän in einem Schiffe. Dieser aber erkannte al-Chaḍir und beförderte ihn ohne Fahrgeld.“ In allen bisher zitierten Versionen wird „Fahrgeld“ durch „naul“ (= *ναῦλον*) ausgedrückt (vgl. Vollers a. a. O. p. 245). Siehe dagegen unten S. 241, Anm. 3.

[5] Buchārī III 278f.

andern hinüberführten. Sie erkannten ihn und sprachen: (hier ist) der fromme Gottesknecht! — wir fragten Sa'īd b. Ǧubeir: (ist damit) Chaḍir[1] (gemeint)? Er sagte: jawohl![2] — wir werden ihn nicht um Zahlung[3] befördern." In dieser Eigenschaft als Vorgesetzter der See[4] wird Chaḍir seinem Zwillingspropheten Elias entgegengesetzt, der, unter dem Einfluß einer alten jüdischen Vorstellung[5], als Schutzengel der Wüsten und Einöden, sodann auch des Festlandes erscheint. So erklärt eine auf den berühmten al-Ḥasan al-Baṣrī (starb 110ʰ) zurückgehende Tradition[6], daß Gott „Iljās über die Wüsten, al-Chaḍir aber über die Meere eingesetzt hat". Ähnlich überliefert al-Ḥāriṯ b. Usāma (starb 282/895) in seinem Traditionswerk[7], „daß al-Chaḍir auf dem Meere und Elisa[8] auf dem Festland sich befindet".[9] „Zwei (ewiglebende Propheten) gibt es auf Erden: al-Chaḍir und Iljās. Was al-Chaḍir betrifft, so ist er auf dem Meere. Was aber seinen Genossen betrifft, so

[1] Ohne Artikel. Vgl. oben S. 231. Anm. 1.

[2] Der eingeschobene Satz rührt, wie der Kommentator Ibn Ḥaǧar richtig zur Stelle bemerkt, von Ja'la her. Man sieht, daß damals die Identität des frommen Knechtes mit Chaḍir noch nicht für ausgemacht galt. Vgl. auch oben.

[3] „bi-aǧrin". „aǧrun" steht hier, wie Ibn Ḥaǧar (auch Qasṭallānī) zur Stelle bemerkt, für „uǧratun". Es ist wohl das aramäische „agrā". Ob dies auf Ja'la, der aus dem 'Irāq (Baṣra) stammte, zurückgeht, ist schwer zu sagen. Der Mekkaner 'Amr b. Dīnār gebraucht „naul".

[4] Arabisch mehrfach „mukallaf fī'l-baḥr".

[5] Vgl. Pirqe Aboth, Kap. 6; im babylonischen Talmud Berachoth 3ᵃ, Sanhedrin 98ᵃ. Siehe die Bemerkung in meiner Abhandlung *The Heterodoxies of the Shiites according to Ibn Ḥazm* II (= *Journal of the American Oriental Society* XXIX) p. 48.

[6] Zitiert bei Ibn Ḥaǧar *Iṣāba* I, 889

[7] Vgl. über dasselbe Goldziher *Muhammedanische Studien* II, 228.

[8] Elisa steht hier, wie sonst oft, für Elias, weil Chaḍir häufig mit letzterem identifiziert wird. Vgl. meinen Artikel *Archiv für Religionswissenschaft* XIII 97.

[9] Zitiert bei Ibn Ḥaǧar ibidem 889f.

ist er auf dem Festlande."[1] „Was al-Chaḍir anlangt, so ist er der Schutzengel des Meeres, und, wenn jemand den Tod im Wasser findet, wäscht al-Chaḍir seine Leiche und spricht das Totengebet über ihn. Elias dagegen ist der Schutzengel der Wüsten."[2] „al-Chaḍir umkreist die Meere, indem er den Irrenden den Weg zeigt, während Iljās die Berge[3] umkreist, diejenigen zurechtweisend, die von einem Ġūl (Irrgeist) verführt wurden."[4] Ein Seefahrer, der sich auf dem Wege zwischen Indien und China befindet, wird von zwei auf den Meereswellen einherreitenden Männern besucht, von denen der eine sich als Elias offenbart, während der andere, der al-Chaḍir ist, als „der über die Meeresinseln gesetzte Engel" vorgestellt wird.[5] Als Schutzherr des Meeres beherrscht al-Chaḍir die Seetiere und kontrolliert die Winde.[6] Er schreitet auf dem Rücken des Meeres einher[7] und wird „Durchwater der Meere" tituliert.[8] Sein Aufenthaltsort ist eine Insel im Meere, auf der er Gott anbetet[9] und auf der ihn auch Moses zuerst findet.[10] Sein Kultus

---

[1] Ibidem 890 aus Ibn Šāhīn (starb 385 h). — Ebenso Dijārbekrī, Ta'rīḫ al-ḫamīs I 107 (aus Zamaḫšarīs [starb 538/1143] *Rabī' al-abrār*): „Iljās ist auf dem Festlande, al-Chaḍir auf dem Meere".

[2] In der persischen Version Ṭabarīs ed. Zotenberg I 374. Die Version wurde im 10. Jahrhundert angefertigt.

[3] Ob wohl der Urheber dieser Anschauung in einer gebirgigen Gegend wohnte? Sie erinnert an Kale als Dämon der Berge oben S. 173, Anm. 6.

[4] Sibṭ Ibn al-Ǧauzī (oben S. 231, Anm. 2) fol. 124 b. Vgl. Lane *Arabian Nights* I (1865), p. 20. Sibṭ Ibn al-Ǧauzī gibt als seine Quelle Wahb b. Munabbihs Buch *al-Mubtada* an.

[5] Abū'l-Fatḥ fol. 125 a, aus der Schrift Manāqib al-Imām Aḥmad.

[6] Ibn Ḥaǧar 890 aus 'Uqailī (starb 322 h), angeblich auf Ka'b zurückgehend.

[7] Abū'l-Fatḥ fol. 1276. Vgl. die Darstellung 'Omāras und die äthiopische Alexanderversion.

[8] Curtiss *Ursemitische Religion* III.

[9] Kisā'ī oben. Abū'l-Fatḥ fol. 125 b. Auch sonst häufig.

[10] Mehrfach in den oben zitierten Traditionen.

ist auf der ganzen Ausdehnung der syrischen Küste verbreitet, an der zahlreiche Heiligtümer seinen Namen tragen[1] Daher wird Chaḍir als al-Baḥrī „der Seeische" bezeichnet, während sein Genosse Elias al-Barrī „der Festländische" tituliert wird.[2]

Wie tief diese Vorstellung von Chaḍir[3] in die islamischen Kreise eingedrungen ist, kann man aus der Tatsache ersehen, daß sie sich selbst dem Hadith gegenüber zu behaupten vermocht hat. Ein auf Muhammed zurückgeführter Ausspruch

---

[1] Clermont-Ganneau a. a. O. p. 34, Anm. 3.

[2] Ibn Ḥaǧar I 903, 7, im Namen des Ibn Ǧureiǧ (starb 150ʰ); Abū'l-Fatḥ fol. 123ᵃ. [Die Handschrift ist hier falsch gebunden, 123ᵃ gehört nach 117ᵇ, während 118ᵃ nach 125ᵇ folgen sollte]. — Im Gegensatz zu allen eben angeführten Stellen stehen zwei Zitate des Abū'l-Fatḥ, die aber wohl tendenziös sind. Als Elias und Chaḍir, die 4000 Jahre auf die Offenbarung der Eröffnungssure des Korans gewartet hatten, nunmehr, da sie dieselbe aus dem Munde Muhammeds vernommen, zu sterben wünschten, da hielt ihnen Muhammed entgegen: يا خضر عليك ان تُعين أُمّتى فى المفاوز وياليلس عليك ان تُعين أُمّتى فى البحور „o Chaḍir! Dir liegt es ob, meiner Gemeinde in den Einöden behilflich zu sein, und dir, o Iljās, liegt es ob, meiner Gemeinde auf den Meeren behilflich zu sein" (fol. 118ᵇ aus dem Werke *Kitāb baḥǧat al-anwār* des Abū'r-Rabīʿ Suleimān b. Dāwūd السقسبنى (sic)). Ebenso heißt es (fol. 121ᵇ) im Namen des Scheichs ʿIsā الخضر مكلّف بالبرّ والياس بالبحور وجزائره „al-Chaḍir ist über das Trockene gesetzt, Iljās dagegen über das Meer und dessen Inseln". Doch verrät sich diese Tendenz, den unter den Ṣūfīs besonders populären Chaḍir gegen Elias auszuspielen, in den Worten: وهو اشهر من الياس اكثر اجتماعًا بالصالحين „er (Chaḍir) ist bekannter als Elias und kommt häufiger mit den Frommen zusammen". — Zahlreiche Reflexe des maritimen Charakters Chaḍirs finden sich in den Darstellungen der Lebensquellsage, die wir an anderem Orte (s. unten S. 246) zitieren werden.

[3] Aus diesem Zusammenhang Chaḍirs mit dem Meere dürfte es sich auch erklären, daß er es ist, der von einem Engel Aufschluß über Ebbe und Flut erhält, Muqaddasī ed. de Goeje p. 12 (angeblich von Kaʿb).

lautet: „Am Beginn des (zweiten) Jahrhunderts (der Hidschra) wird keiner von denen, die sich heute auf der Erde befinden, am Leben sein".[1] Dieser als wohlbekannt[2] bezeichnete Hadith ist ohne Zweifel aus Opposition gegen den, insbesondere unter den Mystikern[3], überhandnehmenden Glauben an die Fortdauer Chaḍirs entstanden, gegen welchen hervorragende muhammedanische Autoritäten auch offen protestierten.[4] Da sich jedoch die Erfinder jenes Hadith unvorsichtigerweise verklausulierten, indem sie das ewige Leben nur denen absprachen, die sich auf der Erde befinden, so haben sie ihren Zweck verfehlt. Denn die Chaḍirgläubigen durften ihnen mit Recht entgegen-

---

[1] على رأس مائة سنة لا يبقى على الارض ممّن هو عليها احدٌ. Über diesen kanonischen Hadith und dessen verschiedene Rezensionen vgl. Ibn Ḥaǧar I 892 und 896 (vgl. Damīrī s. v. ḥūt Mūsa). In abweichender Form bei Abū'l-Fatḥ fol. 136a: لا يبقى على وجه الارض بعد مائة سنة ممّن هو عليها اليومَ احدٌ „nach hundert Jahren wird kein einziger auf der Erde am Leben sein, der sich heute auf ihr befindet."

[2] Abū'l-Fatḥ ibidem.

[3] Der Chaḍirglaube ist besonders unter den Ṣūfīs gang und gäbe; vgl. Ibn Ḥazm *The Heterodoxies of the Shiites according to Ibn Ḥazm* I 46, Nawawī, Tahḏīb p. 229, 9, Ibn Ḥaǧar I 891, 9 und sonst o.ft.

[4] Vgl. die bei Ibn Ḥaǧar I 895ff. (im Kapitel „Erwähnung derer, die da glauben, daß Chaḍir tot ist") und in Tāǧ al-ʿarūs III 187 zitierten Autoritäten. — Es gab auch andere gegen den Chaḍirglauben gerichtete Hadithe, vgl. Ibn Ḥaǧar ibidem. So sucht Šaʿrānī (starb 973/1565), der mit Chaḍir häufige Zusammenkünfte zu haben behauptete, in seinem *Laṭā'if al-minan* (Kairo 1903) I, p. 86, den Hadith لو كان الخضر حيًّا لَزارَني „wäre Chaḍir am Leben, so würde er mich (den Propheten) besuchen", zurückzuweisen. Auch Abū'l-Fatḥ, fol. 136a, spielt auf solche Hadithe an. Es gab natürlich ebenso zahlreiche Pro-Chaḍirhadithe. Im Namen des Ibrāhīm at-Teimī (starb 92h) wird erzählt, daß er den Propheten im Traume gesehen und von ihm folgenden Ausspruch vernommen habe: كلّما يُحكَى عن الخضر حَقٌّ „alles, was von Chaḍir erzählt wird, ist wahr" (Sibṭ Ibn al-Ǧauzī fol. 125a, zitiert von Abū'l-Fatḥ fol. 124b unten).

halten, daß Chaḍir sich nicht auf der Erde, sondern auf dem Meere befinde.[1]

Wir haben oben gesehen, daß, infolge der allmählichen Abstoßung der heidnischen Elemente der Lebensquellsage und der hierdurch bedingten Ausschaltung der Figur des Seedämons, die ursprüngliche Identität Chadhirs in Vergessenheit geriet und sich lediglich in einigen verschwommenen Erinnerungen

---

[1] Abū'l-Fāth fol. 125ª ويتأوّلون الحديثَ على انه كان على البحر لا على الارض, ebenso fol. 136ª فاجابوا عنه وعن امثاله بانّه كان على وجه البحر. — Ich möchte zum Schlusse auf die interessante Stelle bei Ibn Faqīh, ed. de Goeje, 88ff. (vgl. Jāqūt IV 455ff.), hinweisen, die mir ein dunkles Echo der Lebensquellsage zu sein scheint. Sie betrifft den Bericht des Abū Mūsa b. Nuṣeir an den Chalifen 'Abdalmalik über die sagenhafte Stadt al-Baht in Andalus (vgl. über diese Stadt die letzten Kapitel in Niẓāmīs Iskendernāma. Sie scheint der Beschreibung des äthiopisch-christlichen Romans bei Budge *Life and Exploits of Alexander the Great*, London 1896, II 457, zugrunde zu liegen). Nach erfolgreichen Versuchen, die Stadt zu betreten, „erreichte ich den See (gleichfalls sagenhaft) in der Nähe des Sonnenunterganges, und wir blickten hin und siehe, da stand ein Mann. Wir riefen ihm zu: wer bist du? Er sagte: ich bin ein Mann von den Genien (Ǧinn). Suleimān, der Sohn Dāwūds, hat meinen Vater in diesem See angebunden, und ich kam, um zu sehen, wie es ihm gehe. Darauf sagten wir: warum stehst du denn über dem Wasser? Er sagte: ich hörte eine Stimme und ich glaubte, daß dies die Stimme eines Mannes war, der an diesen See kommt [Jāqūt: der jedes Jahr einmal an diesen See kommt, und dies ist die Zeit seines Kommens], um am Rande desselben einige Tage zu beten und Gott zu lobpreisen und zu lobsingen. Da sagten wir: wer mag er wohl sein? Er sagte: ich glaube, es ist al-Chaḍir" (Ibn Faqīh 91, 3ff.). Natürlich ist hier vieles durcheinandergewürfelt. Aber irgendwie hängt diese Erzählung mit dem Alexanderroman zusammen, da Alexander (Dū'l-Qarnein) als der Erbauer der Stadt gilt (Jāqūt IV 355, 12) und die letztere als Ort der Lebensquelle gepriesen wird (s. das Gedicht bei Jāqūt ibidem). Ibn Faqīh p. 90 erinnert lebhaft an die Amazonen und deren Geschenk. Vgl. noch Jāqūt I 258 s. v. الاسكندرية

der Sage erhielt. Die Verbindung der Chaḍhirlegende mit einer anderweitigen Koransage, in der der namenlose Held als frommer und allwissender Gottesmann erscheint, machte es aber auch notwendig, Chaḍhir aus seiner untergeordneten Stellung als Koch (oder Diener) Alexanders zu befreien und ihn in einen höhern, ihm angemessenern Rang zu befördern. Es war daher nichts natürlicher, als daß unser Held, der bereits im Koran als der Führer und Mentor des Moses erscheint, nach dieser Transformation als der Vezier Alexanders emportauchte, der, gleich den allmächtigen Vezieren der orientalischen Wirklichkeit, die Geschäfte des Welteroberers verrichtete und der eigentliche Urheber seiner Großtaten war. In dieser Funktion wird die Gestalt „des Veziers al-Chaḍhir" ein integrierender Bestandteil des orientalischen Alexanderromans und nimmt einen immer breitern Raum in demselben ein, während der gewaltige Mazedonier allmählich zur Schattenfigur herabsinkt. Es ist eine außerordentlich anziehende Aufgabe, diese Umbildung, in der die Dichtung über die Wahrheit triumphiert, in den mannigfaltigen Verzweigungen der orientalischen Alexandersage des nähern zu verfolgen. Allein der Rahmen dieser Zeitschrift verbietet ein weiteres Eingehen auf diesen faszinierenden Gegenstand. Der Verfasser hofft, die Resultate seiner Studien, die dieses seltsame Verhältnis zwischen dem gigantischen Heros der geschichtlichen Wirklichkeit und einem luftigen Phantasiegebilde der Sage ins Klare setzen, denen, die sich für die Fortentwicklung des Alexanderromans und die Geistesgeschichte des Morgenlandes interessieren, binnen kurzem in Buchform vorlegen zu können.

Zur neuplatonischen Theologie

Von **Konrat Ziegler** in Breslau

Firmicus *de errore prof. rel.* c. V (p. 12 ed. Ziegler):

Persae et Magi omnes qui Persicae regionis incolunt fines ignem praeferunt, et omnibus elementis ignem putant debere praeponi. Hi itaque ignem in duas dividunt potestates, naturam eius ad utriusque sexus transferentes, et viri et feminae simulacro ignis substantiam deputantes. Et mulierem quidem triformi vultu constituunt, monstrosis eam serpentibus inligantes.

Es folgen einige Bemerkungen über Mithras, unterbrochen durch den Ausfall von 2 Blättern in der einzigen Handschrift, die uns den Tractat erhalten hat, wonach der Text folgendermaßen wieder einsetzt:

quae armata clypeo lorica tecta in arcis summae vertice[1] *consecratur. Tertia etiam pars est quae in asperis secretisque silvarum agrestium ferarum sortitur imperium. Ultima pars tripertitae istius divisionis est quae libidinum vias, quae prava desideria, quae praeposterae cupiditatis monstrat inlecebras. Ideo unam partem capiti adsignant, ut hominis iram quodammodo tenere videatur. Aliam in corde statuunt ut diversarum cogitationum varietatem, quas multiplici intentione concipimus, in modum silvarum tenere videatur. Tertia pars constituitur in iecore, unde libido nascitur et voluptas. Illic enim genitalium seminum collecta fecunditas. naturalibus stimulis desiderium cupiditatis exagitat. Quid ergo perficit ista divisio, diligenter aspicite, ut facile commentum ratio veritatis inpugnet. Si dividitur anima et*

[1] Dies die einzusetzende richtige Lesung Alfons Müllers in seiner ausgezeichneten Schrift *Zur Überlieferung der Apologie des Firmicus Maternus* Tübingen 1908, S. 69.

substantia sua diverso efficaciae genere separatur, dissoluto ordine suo † incipit[1] *esse quod fuerat. Aliud enim mens est· aliud ira· aliud libido.*

Im folgenden sucht Firmicus zu erweisen, daß durch diese Dreiteilung das einheitliche Wesen der Seele aufgehoben und damit, da nur Körperliches teilbar, alles Körperliche aber sterblich sei, die Unsterblichkeit der Seele geleugnet werde.

Bisher hat man sich vergeblich um das Verständnis dieser merkwürdigen Stelle bemüht. Was die Commentatoren (Wower, Muenter, Oehler) geben, ist völlig unzureichend, wenn auch Oehler wenigstens den rechten Weg schon gesehen hat. Neuerdings haben sich Th. Friedrich (*In Iulii Firmici Materni de errore profanarum religionum libellum quaestiones*, Bonn 1905, p. 8) und Alfons Müller a. a. O. S. 70—78 mit der Frage beschäftigt, beide aber haben sich (ebenso wie ich im Rhein. Mus. LX 419) von der durch Oehler schon angedeuteten richtigen Lösung hinweg auf Abwege verirrt. Friedrich sucht, auf einer falschen Textgestaltung fußend, durch Vergleich von Macrobius Sat. I 17, 66 der Stelle beizukommen. Dieser Vergleich ist, wie wir sehen werden, nicht unfruchtbar, berührt aber noch nicht das eigentliche Problem. Müllers durchgeführte Deutung wird dadurch genügend charakterisiert, daß sie, in dem unmotivierten Bestreben, nationalrömische Gottheiten wiederzufinden, zu der Absurdität gelangt, in der kriegerischen Gottheit, *quae armata clypeo lorica tecta in arcis summae vertice consecratur*, die Juno Moneta von der Arx des Kapitols, und in der göttlichen Vertreterin der *libido* Diana, speziell die *dea nemorensis* von Aricia zu erkennen, ein Sprung, der dadurch möglich gemacht wird, daß Müller die *Ἄρτεμις λοχία* der *Ἀφροδίτη πάνδημος* gleichsetzt: haben sie doch beide mit Frauen und mit geschlechtlichen Dingen zu schaffen. Wenn

[1] 'incipit ⟨esse quod non erat, desinit⟩ esse' ergänzt jetzt sehr wahrscheinlich Skutsch, vgl. seinen Aufsatz 'Ein neuer Zeuge der altchristlichen Liturgie' in diesem Jahrgang des Archivs, unten S. 305.

dazu kein Wort der Widerlegung nötig ist, so will ich bezüglich der ersten Gleichsetzung doch noch darauf hinweisen, daß die Parallelen, durch die Müller sie zu stützen sucht, nichts besagen können. Allerdings steht bei Ovid Fast. I 262 und VI 183 *summa arx* zur Bezeichnung der römischen Arx, aber an beiden Stellen kann nach dem Zusammenhang über die Lokalität kein Zweifel bestehen, und diejenige (von Müller S. 69 beigebrachte) Parallelstelle, die Firmicus wirklich vorgeschwebt zu haben scheint, Lucrez VI 749 *est ut Athenaeis in moenibus, arcis in ipso vertice* bezieht sich vielmehr auf die Akropolis von Athen. Nach allem scheint es mir nicht unnützlich, wenn ich die kurzen Andeutungen, die ich über den wahren Sinn der Stelle in der Praefatio meiner Ausgabe p. XXXIV ff. gegeben habe, hier durch eine eingehendere Interpretation ergänze, zumal dadurch unsere Kenntnis der in den Kreisen der Neuplatoniker gepflegten theosophischen Spekulationen eine Bereicherung erfährt.

Wir hören, die Perser und Magier hätten als Urelement das Feuer angesehen und es in zwei göttlichen Gestalten verbildlicht und verehrt, einer männlichen, Mithras, und einer weiblichen, die sie *triformi vultu*, dreigestaltig, und von Schlangen wimmelnd darstellten. In dem verlorenen Stück muß nach Besprechung des männlichen Gottes von seinem weiblichen Seitenstück noch genauer die Rede gewesen sein. Wo der Text einsetzt, wird von der bekannten pythagoreisch-platonischen Seelenteilung *mens ira libido* = *νοῦς θυμὸς ἐπιθυμία* gehandelt, derartig, daß jeder dieser Teile zu einem göttlichen Wesen in Beziehung gesetzt wird, das in einer dem zu ihm gehörigen Seelenteil innerlich entsprechenden Weise charakterisiert erscheint.

Die richtige Erkenntnis, wie Sache und Bild zusammengehören, ist nun der Schlüssel zum Verständnis des Folgenden. Hier ist Müller gescheitert, und eine ausführliche Erörterung

erscheint darum gerade wegen der sonstigen Gediegenheit seiner Arbeit und ihrer Ergebnisse geboten.

Alles hängt ab von der richtigen Auffassung der Worte: *Tertia etiam pars est quae in asperis secretisque silvarum agrestium ferarum sortitur imperium. Ultima pars tripertitae istius divisionis est quae libidinum vias, quae prava desideria, quae praeposterae cupiditatis monstrat inlecebras.* Ich übersetze sie: 'Das zweite Dritteil[1] ist diejenige (Göttin), welche in der rauhen Öde der Wälder die Herrschaft über die wilden Tiere übt[2]. Der letzte Teil dieser Dreiteilung ist diejenige (Gottheit), welche die Wege der Lüste usw. weist'. Müller nimmt — veranlaßt wohl durch das später folgende *tertia pars constituitur*, welches allerdings diese Bedeutung hat — das *tertia etiam pars* für den dritten Teil der Reihe und bezieht also das ganze obige Stück auf die Vertreterin des dritten Seelenteils, der *libido*. Das nötigt ihn, die vorangehenden Worte *quae armata clypeo lorica tecta in arcis summae vertice consecratur* für die Verbildlichung des zweiten Seelenteils in Anspruch zu nehmen und die Beschreibung des personifizierten ersten Teils für gänzlich in der Lücke ausgefallen zu betrachten. Abgesehen nun davon, daß durch diese Auffassung die oben bezeichnete Absurdität — Diana als *mater libidinum* — zustande kommt, so wird auch die materielle wie formelle Struktur des sprachlich klar und kunstvoll gebauten Stücks dadurch zerstört. Wir haben drei parallele Relativsätze: *quae ... consecratur — quae ... sortitur*

---

[1] Daß dies *tertia etiam pars* heißt, hat Oehler gesehen, welcher erklärt *h. e. altera pars tertia*; Bursian konjizierte *altera*.

[2] *sortitur* = *λαγχάνει*: das ist typischer Ausdruck zur Bezeichnung des Herrschaftsgebiets einer Gottheit. Hom. *hymn.* VI 2 Abel (*Ἀφροδίτη*) *ἣ πάσης Κύπρου κρήδεμνα λέλογχε*. XIX 6. XXIX 3. Pind. *Ol.* XIV 1 *Καφισίων ὕδατων λαχοῖσαι ... Χάριτες*. Nem. XI 1. Eurip. *Or.* 319. Trag. fg. adesp. 17 Nauck[2]. Callim. *hymn.* II 43. IV 74. etc. Plat. *Theaetet* 149B *τὴν Ἄρτεμιν, ὅτι ἄλοχος οὖσα τὴν λοχείαν εἴληχε*. Phaed. 107D. Phileb. 61C. Tim. 23D. Crit. 109B. Axioch. 371B. etc. etc.

imperium — quae ... monstrat inlecebras[1]. Vor dem zweiten und dritten stehen die parallelen Vordersätze *tertia ... est — ultima ... est*, und vor dem ersten ist zweifellos (am Ende der Lücke) ein analoges *una pars est* ausgefallen. Das gibt ein wohlgefügtes τρίκωλον aus δίκωλα von sprachlich wie sachlich gleichem Wert. Ständen Glied 2 und 3 nicht zueinander in diesem korrespondierenden Verhältnis, sondern brächten sie nur zwei Aussagen über dasselbe Subjekt, wie Müller will, so wäre das *ultima pars* etc. eine sachlich sinnlose Anapher von rein dekorativem Charakter. Firmicus ist aber in der Apologie — wenn man die barocke Gespreiztheit dieser verkünstelten Sprache, für die er selbst ja nichts kann, als einmal gegeben hinnimmt — ein ganz sorgfältiger Stilist; er ist es auch in den literarischen Teilen der Mathesis, nur das Fachliche darin ist ohne die geringste Spur von stilistischer Feile zusammengeschrieben.

Weiter folgt in einem ähnlichen, eleganten τρίκωλον die Lokalisierung: *ira* Kopf, *mens* Herz, *libido* Leber. Die Reihenfolge muß dieselbe sein wie im vorigen Absatz; das ist bei dem unmittelbaren Anschluß und der Übereinstimmung des stilistischen Baus unerläßlich. Dort war am Schluß die Vertreterin der *libido* geschildert, die gerüstete Göttin am Anfang kann nur der *ira* entsprechen[2]: also müssen wir zwischen beiden die Charakterisierung des göttlichen Wesens suchen, das der *mens* seinen Stempel aufgeprägt hat; das *tertia etiam pars* etc. muß sich auf diese beziehen. Man wende nicht ein, daß in dem später kommenden Satz *aliud enim mens est· aliud ira·*

[1] Müller rechnet allerdings noch mit der alten, unrichtigen und unverständlichen Lesung *aestimat (libidinum)* statt *est quae.*

[2] Müller schwankt zwischen *mens* und *ira*. Daß es nur diese sein kann, beweist abgesehen von der unverkennbaren Beziehung der Waffen zur *ira* die typische Parallelisierung von *arx* und *caput*: Cic. *Tusc.* I 20 *Plato ... rationem in capite sicut in arce posuit.* Lactant *de opif. dei* VIII 3. (Müller S. 73). Weitere Parallelen bei Bünemann zu letzterer Stelle.

aliud libido die Folge der Müllerschen Auffassung günstig sei. Hier haben wir eine nachlässige Rekapitulation, bei der es auf die Folge der Teile nicht mehr ankommt; wenn *libido ira mens*, ja wenn nur zwei daständen, das täte gar nichts zur Sache. Dort aber lag engste Bezüglichkeit vor, die scharfes Gleichmaß des Ausdrucks forderte.

Soviel lehrt uns die Logik der Form: wie steht es mit dem Inhalt, mit der Beziehung der göttlichen Person zur bezüglichen Sache, zur *mens*? Diese Beziehung ist nun allerdings so unsäglich gequält und naiv zugleich, daß sie kaum glaubhaft klingt. Aber es steht doch mit nicht zu überbietender Deutlichkeit da: die *δέσποινα θηρῶν* herrscht *in asperis secretisque silvarum*, in der rauhen Öde der Wälder, und das Herz faßt die *diversarum cogitationum varietatem, quas multiplici intentione concipimus*, das vielfältige Gewimmel der Gedanken, *in modum silvarum*, wie wildes Waldgebüsch[1]. Die vielgestaltige Wirrnis ist das Tertium comparationis. Die *silvae* der Artemis und die *silvae* der Gedanken des Herzens sind zueinander in Parallele gesetzt wie die Burghöhe der gewappneten Göttin und das die *ira* bergende Haupt.

Für das dritte Paar ist dem Firmicus oder vielmehr seiner Vorlage diese bizarre Phantasie freilich ausgegangen. Aber es bedurfte auch keines Spintisierens, um die Verknüpfung der *libido* mit ihrer olympischen Vertreterin zu begründen; ist diese doch nichts anderes als eine Personifikation jenes Begriffes.

Wir dürfen nunmehr mit Sicherheit die Namen einsetzen: Athena — *θυμός*, Artemis — *νοῦς*, Aphrodite (oder ein Aphrodite-artiges Wesen) — *ἐπιθυμία* heißt die Trias der Seele. Wie diese ein Ganzes ist, so sind auch jene drei Gottheiten zu einer Einheit zusammengeschmolzen, deren *partes* sie ja geradezu genannt werden. Damit ist die Verbindung mit der

[1] *silvae* = Wälder in eigentlicher Bedeutung, nicht = *ὕλη*, wie Müller meint; nur der Singular *silva* könnte das heißen, s. Marie Gothein im *Rhein. Mus.* LXIII 475.

vor der Lücke bezeichneten dreigestaltigen Göttin hergestellt. Sie ist es, die diese drei göttlichen Wesen in sich faßt, sie ist es, in der als Ganzheit die philosophisch-theologische Spekulation eine Verbildlichung — um zunächst diesen Ausdruck zu brauchen — der Seele erblickt hat, deren Teile jenen Teilgestalten wesensverwandt sind. Nach seiner Gewohnheit (vgl. Osiris, Isis, Typhon im Kap. II, Attis Kap. III) hat unser Apologet zuerst von der Gottheit und ihrem Kult, sodann von der seitens der Verteidiger der alten Kulte gegebenen *physica ratio*, der natürlichen oder philosophischen Deutung der religiösen Gebilde gesprochen.

Hierüber zur Klarheit gelangt, haben wir der Frage näher zu treten, was das für eine Gottheit ist, der man diese psychologische Deutung gegeben hat, und in welche Gedankenkreise diese Spekulation gehört.

Der ganze Charakter der vorgetragenen Lehre weist sogleich auf die Neuplatoniker, gegen die ja so vielfach in dem christlichen Traktat, einmal unter Anführung eines ihrer philosophischen termini (cap. VII p. 23, 2 *τὸν ἀμέριστον καὶ τὸν μεμερισμένον νοῦν*), ein andermal auch mit Namensnennung gegen ein bestimmtes Werk (cap. XIII p. 33, 6 Porphyrios[1] *περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας*) geeifert wird. Und wirklich finden sich bei ihnen eine Reihe von Anknüpfungspunkten, die es möglich machen, die von Firmicus fragmentarisch überlieferte

[1] Gegen diesen, den er einst (im Prooemium des VII. Buchs der Mathesis) *noster Porphyrius* genannt hatte, scheint sich auch an unserer Stelle der Nachweis zu richten, daß die Dreiteilung der Seele mit ihrer Einheit unvereinbar sei. Denn Porphyrios gerade hat sich bemüht, durch eine sublimere Auffassung dieser 'Teilung' den Begriff ihrer Einheit zu retten (Zeller III 2^3 S. 653 ff.). Firmicus ist freilich außerstande, wirklich auf die Frage einzugehen: er begnügt sich damit, die alten, abgenutzten und unzulänglichen Argumente zu wiederholen. Müller zitiert Tertull. *De anima* c. 14; direkte Beziehung hat die Firmicusstelle zu Arnob. VII 5.

Lehre als ein neues Detail in den Bau der neuplatonischen Philosopheme einzufügen.

Wir lenken unser Augenmerk zunächst auf Proklos. Wenn dieser — der als Quelle natürlich schon aus chronologischen Gründen ausscheidet — auch in der Ansetzung seiner Dreiheiten nicht konstant ist, sondern sie nach eigener Willkür und nach dem Bedarf des Augenblicks variieren läßt, so daß es im allgemeinen nicht angeht, seine Anschauungen ohne weiteres in frühere Perioden des Neuplatonismus hinaufzuprojizieren[1], so bietet er doch zu unserer Stelle so deutliche Parallelen, daß man in diesem Falle sicher sein darf, nicht seine eigenen Kombinationen vor sich zu haben, sondern eine mehr oder weniger getreue Wiedergabe solcher Vorbilder, wie sie auch Firmicus benutzt hat.

Im System des Proklos erscheint als zweite Trias der *θεοὶ ἡγεμονικοὶ* oder *ἀφομοιωματικοί*, der 'ähnlichmachenden' Götter, welche 'das Geschäft haben, dem Sinnlichen das Bild der Idee aufzuprägen' (Zeller, d. Philos. d. Griechen III 2[3], 805), eine Dreiheit von weiblichen Gottheiten, dazu bestimmt, 'die Ströme des Lebens in seine einzelnen Teile zu leiten', darum *ζῳοποιὸς* und *ζῳογόνος* genannt (Hauptstelle Plat. theol. VI 11; vgl. besonders p. 373, 40 [ed. Portus] ... *ἡ ὕλη ζῳογόνος ἐν ἑαυτῇ περιεῖχε τὰς πηγὰς τῆς τε ἀρετῆς καὶ τῆς ψυχῆς*; über Prokl. in Crat. s. unten). Die einzelnen Glieder dieser Trias (*μονάδες*) nennt Proklos a. a. O. *Ἄρτεμις Κορική, Περσεφόνη, Ἀθηνᾶ Κορική*. Dies seien die Namen, welche die griechischen Theologen anführten, die *βάρβαροι* hätten statt dessen die Namen *Ἑκάτη, ψυχή, ἀρετή* (372, 4ff.). Diese, hier nur beiläufig von Proklos eingefügte Notiz führt uns zu verwandten Gleichungen hinüber. Mit den *βάρβαροι* hat Proklos die sogenannten chaldäischen Theologen im Auge, deren theosophische

[1] Auf diesen Gesichtspunkt macht mich Herr Prof. Kroll aufmerksam, der die Güte hatte, diesen Absatz der vorliegenden Abhandlung noch im Manuskript zu revidieren.

Spekulationen seit Porphyrios und Iamblichos eine bedeutsame Rolle in den neuplatonischen Systemen spielten. In der neuplatonischen Literatur, welche sich mit der Ausdeutung der sogenannten chaldäischen Orakel befaßt — die selbst, wie Kroll hervorhebt, nur Keime zu diesen Vorstellungen enthalten, noch nicht die systematisch entwickelten Dreiheiten — erscheint Hekate regelmäßig wie in der zitierten Notiz des Proklos als *ἀκρότης*, führende *μονὰς* der *τριὰς ζωογόνος*, deren *μεσότης* die *ψυχὴ ἀρχική* ist, während die *ἀρετὴ ἀρχική* als *περάτωσις* die Reihe beschließt. So liegt die *πηγὴ ψυχῆς* in der Hekate. Vgl. die weiteren Belege bei Kroll, de orac. Chaldaicis, Breslau 1894, p. 28[1] (Bresl. philol. Abhdlg. VII 1). Dazu Augustin. serm. 242, 7.

Es ist klar, daß es diese lebenschaffende Gottheit der Chaldäer und Neuplatoniker, die 'Quelle der Seele', ist, von der Firmicus an unserer Stelle gesprochen hat. Etwas Neues aber gegenüber den angezogenen Parallelen ist bei Firmicus die ausgeführte Beziehung der einzelnen Gestalten der göttlichen Trias auf die einzelnen Seelenteile. Um diese Korrespondenz ermöglichen zu können, ist die Trias offenbar in dieser Weise zusammengestellt und gedeutet, verschieden von der chaldäischen Trias, die nur die eine göttliche Person Hekate gibt, abweichend aber auch von der bei Proklos a. a. O. genauer behandelten griechischen Version. Mit dieser Trias deckt sich die des Firmicus zwar in den beiden Gestalten der Athena und Artemis — über die dritte, Persephone, s. unten —, doch die Deutung ist eine verschiedene. Bei Proklos sind die beiden noch nicht eigentlich differenziert und ihre Funktionen nicht scharf voneinander getrennt. Gemäß der platonischen Etymologie (Cratyl. 406B) bezeichnet Proklos einmal die *Ἄρτεμις Κορικὴ* als *ἀρετῆς ἱστορα* (p. 372, 28), während sonst regelmäßig dieses und ähnliche Prädikate der *Ἀθηνᾶ Κορικὴ* gegeben werden: 372, 14 *τῆς ὅλης ἀρετῆς αἰτίαν*; 38 *νοῦς θεῖος καὶ ἄχραντος, ἐν ἑνὶ τὰς ὅλας ἀρετὰς ἡγεμονικῶς*

περιέχων; 373, 7 τὸ μὲν τοίνυν τῆς σοφίας πρόδηλον ὅτι τῆς Ἀθηνᾶς ἐστι σύνθημα καὶ τῆς ἀρετῆς τὸ ἀκρότατον; 11 ἡ τῶν ἀρετῶν πασῶν πρωτουργὸς αἰτία etc.[1]

Besser als die weitschweifigen Ausführungen der 'platonischen Theologie' informieren die knapperen und klareren Darlegungen des Proklos über diese Trias im Kommentar zum Platonischen Kratylos. Ausschließlich und konsequent wird hier (p. 95, 4 und 105, 22 Pasquali) der Athene die ἀρετὴ zugewiesen, die ja auch in der chaldäischen τριὰς die dritte Stelle einnimmt. Da theol. Plat. 372, 42 dafür ἀνδρεία gesetzt ist (Athena heißt φιλοπόλεμος ... καὶ τῆς ὅλης ἀνδρείας ἔφορος; φιλοπόλεμος steht auch 372, 15), so ist damit eine Brücke zu der kriegerischen Burggöttin des Firmicus, die die *ira* vertritt, geschlagen. Ferner wird die μεσότης Persephone, die ψυχικὴ ἀρχή, (ψυχὴ die chaldäische μεσότης) regelmäßig als erzeugendes Prinzip den beiden sie umgebenden Göttinnen Artemis und Athena, deren Jungfräulichkeit betont wird, gegenübergestellt: 95, 2 κατὰ δὲ τὴν μέσην δύναμιν καὶ γεννητικὴν τῶν ὅλων. cf. 95, 9. 106, 5 ὅθεν δὴ καὶ ἡ Κόρη κατὰ μὲν τὴν Ἄρτεμιν τὴν ἐν ἑαυτῇ καὶ τὴν Ἀθηνᾶν παρθένος λέγεται μένειν, κατὰ δὲ τὴν τῆς Περσεφόνης γόνιμον δύναμιν καὶ προσιέναι καὶ συνάπτεσθαι τῷ τρίτῳ δημιουργῷ (d. i. Pluton) καὶ τίκτειν ... Dazu stimmen etliche Stellen der Plat. theol.: 373, 19 τὸ δὲ ἐφάπτεσθαι τοῦ φερομένου καὶ τῆς γενέσεως ψυχῆς ἂν εἴη διαφερόντως οἰκεῖον; 374, 27 ψυχῇ γὰρ δὴ προσήκει τὸ γεννᾶν; 34 διὸ καὶ Περσεφόνη καλεῖται, διὰ τὸ ἐπαφώμενον ὡς εἴρηται τῆς γενέσεως καὶ τῶν φερομένων. ἐπεὶ καὶ τοῖς μὲν ἄκροις τὸ ἀμιγὲς ἦν προσῆκον καὶ τὸ παρθένιον, τῷ δὲ μέσῳ, προόδοις χαίροντι καὶ πολλαπλασιασμοῖς, ἡ μῖξις οἰκεία καὶ ἡ τῶν γεννητῶν ἐπαφή.

[1] Über die enge Verwandtschaft zwischen Athena und Artemis vgl. Prokl. *in remp.* I p. 18,18 Kroll: οὐκοῦν ἄμφω μὲν παῖδες Διός, ἄμφω παρθένοι, προσκείσθω δὲ ὅτι καὶ ἄμφω φωσφόροι, εἰ καὶ ἡ μὲν ὡς εἰς φῶς ἄγουσα τοὺς ἀφανεῖς λόγους τῆς φύσεώς ἐστι φωσφόρος, ἡ δὲ ὡς τὸ νοερὸν ἀνάπτουσα φῶς ταῖς ψυχαῖς κτλ.

Hiermit tritt diese *μεσότης* Persephone dem dritten Seelenteil, der *libido* näher, wie Athena der *ira*. Vergeblich aber suchen wir nach einer solchen Verbindung für Artemis, die Führerin der Trias. Von ihr heißt es nur in Crat. 105, 24: *καὶ μάλιστα τῶν τριῶν ἡ πρώτη ἐφαρμόζει τῇ τῆς θεοῦ προόδῳ, καθ' ἣν ἐν τῇ ζωογόνῳ τῶν ἀρχῶν τριάδι τὴν ὕπαρξιν ἔλαχεν, εἴτε Ἑκατικὴ προσαγορευομένη θεότης, ὡς οἱ θεουργοί* (die Chaldäer) *φασιν, εἴτε Ἄρτεμις, ὡς Ὀρφεύς*. Für sie hat freilich auch der Gewährsmann des Firmicus nur einen rein äußerlichen und gewaltsamen Zusammenhang mit der *mens* zu konstruieren gewußt.

So fehlt von der Lehre des Proklos zu der des Firmicus nur noch ein Schritt: die Seele mußte nicht nur aus dem *μέσον κέντρον* Persephone, sondern aus der ganzen Trias abgeleitet und hierbei, in Fortbildung der vorhandenen Keime, die durchgeführte Parallelisierung der altbekannten Seelentrichotomie mit der dreifachen Gliederung der *τριὰς ζωογόνος* vollzogen werden. Irgendein Neuplatoniker hat diese Kombination gemacht, und Firmicus ist ihm gefolgt. Seinen Namen weiß ich nicht zu nennen; man mag am ehesten an Iamblichos[1] *περὶ ψυχῆς* denken; Porphyrios scheint es diesmal nicht zu sein nach Macrob. Sat. I 17, 70.

Ein Moment spielt bei dieser Kombination noch mit, das, wie es scheint, auf den Geist unseres Neuerers befruchtend gewirkt hat: die einzelnen Göttinnen haben nicht nur Bezug auf die Seelenteile, sondern auch auf die körperlichen Organe, in denen diese wohnen. Nur auf diesem Wege konnten Artemis und *mens* glücklich zusammengebracht werden, und für die Gleichung Athene — *ira* ist die Parallele *arx* — *caput* mindestens von gleichem Belang wie die innere Verwandtschaft.

[1] Auf ihn führt Niggetiet *De Cornelio Labeone*, Münster 1908, auch die Orakeldeutungen bei Arnobius zurück (nach Mitteilung Krolls; mir selbst war die Dissertation noch nicht zugänglich; vgl. die Besprechung von Tolkiehn in der Wchschr f. kl. Phil. 1909, 432).

Was bedeutet und woher schreibt sich diese Art zu konstruieren? — Wir finden Analoges über die verglichene 'chaldäische' Trias *Ἑκάτη ψυχὴ ἀρετὴ* (oben S. 254) gesagt; ihre *μονάδες* werden aus einzelnen Körperteilen der Führerin der Trias Hekate abgeleitet. Ein Orakel (Psell. 1136a. Kroll p. 28) lautet:

Λαιῆς ἐν λαγόσιν Ἑκάτης ἀρετῆς πέλε πηγή
Ἔνδον ὅλη μίμνουσα τὸ παρθένον οὐ προιεῖσα.

Dazu bemerkt Psellos: *καὶ ἐν μὲν τοῖς δεξιοῖς αὐτῆς μέρεσι τιθέασι τὴν πηγὴν τῶν ψυχῶν.*

Auf eine andere Variation der *τριὰς ζωογόνος*, in der die *φύσις* als *μονὰς* gestanden haben muß (cf. p. 256 Anm. und unten im Macrobiusbericht S. 268 die *natura*), bezieht sich der Vers (Prokl. in Parm. 821, 5. Kroll p. 29):

νώτοις δ' ἀμφὶ θεᾶς φύσις ἄπλετος ἠώρηται.

Weiteres derart bei Kroll a. a. O.; vgl. auch Procl. in Crat. 92, 2. Die Ähnlichkeit liegt auf der Hand, aber es ist doch gewissermaßen eine Umkehrung zu konstatieren: hier werden die Kräfte und Erscheinungen der sinnlichen Welt (*ψυχὴ ἀρετὴ φύσις* etc.) hergeleitet aus den Körperteilen einer kaum noch als Persönlichkeit empfundenen Göttin; bei Firmicus sind die einzelnen, noch durchaus individuell gefärbten göttlichen Gestalten die *πηγαὶ* der in gewissen menschlichen Körperteilen stationierten Seelenteile. Verschiedene Gottheiten als Schöpfer verschiedener (physischer oder psychischer) Teile oder Eigenschaften des Menschen: damit rühren wir an einen Vorstellungskreis von weitester Verbreitung, in den als wichtigstes Material die zahlreichen Variationen des Märchenmotivs von guten oder bösen Dämonen gehören, die dem neugeborenen Kinde ihre guten oder schlimmen Gaben mit auf den Weg geben. In der philosophischen Umbildung des Motivs treten Elemente an die Stelle der Gottheiten, und das bekannte Dogma von der Erschaffung des Menschen, des Mikrokosmos, aus den gleichen vier Teilen, die den großen Kosmos bilden, führt gerade auch unser Fir-

micus, der Heide wie der Christ, ständig im Munde (s. meinen Kommentar zum Anfang von *de errore*). Ein Gebiet, wo dieses allgemein-ethnische Motiv besonders üppig gewuchert hat, ist kürzlich wieder behandelt worden von Max Foerster 'Adams Erschaffung und Namengebung' in dieser Zeitschrift XI 477. Speziell auf unsere Frage führt uns zurück der Nachtrag, den Wuensch zu dem genannten Aufsatz ebenda XII 160 gibt. Er berichtet über eine Erzählung, die sich in der Excerptensammlung des Maximos Planudes[1] findet, worin neben Hephaistos als Menschenschöpfer sieben andere Gottheiten mitwirken und einzelne Teile seines Körpers bilden. Unter ihnen ist Aphrodite, welche ihm die Leber gibt: *unde libido nascitur et voluptas*, fahren wir mit Firmicus fort. Diese Erzählung ist, wie Wuensch bemerkt, eine nach platonischem Muster gemachte Fortbildung des Hesiodischen Pandoramythos (Op. 60ff.). Dort sind neben dem Bildner, dem Feuergott Hephaistos, drei andere Gottheiten beteiligt, Athene, Aphrodite, Hermes. Daß Aphrodite auch hier das Amt hat,

καὶ χάριν ἀμφιχέαι κεφαλῇ . . .
καὶ πόθον ἀργαλέον καὶ γυιοκόρους μελεδώνας,

liegt notwendig in ihrem Wesen und begründet keinen Zusammenhang, um so mehr als Athenes und Hermes' Funktionen nichts mit denen der anderen Monaden des Firmicus zu tun haben. Aber daß Aphrodite und Athene hier wie da zu gleichem Wirken vereinigt sind, und daß eine göttliche Dreiheit zum Behuf des Schaffens dem Gott beigesellt ist, dessen Wesen das Feuer ist, wie bei Firmicus die *τριὰς ζωογόνος* mit Mithras verbunden erscheint, das ist vielleicht nicht mehr Zufall, und im ganzen haben wir hier sicherlich eine der Wurzeln bloßgelegt, aus der, wenn auch durch viele Zwischenglieder, die Version des Firmicus hervorgewachsen ist.

[1] Gedruckt von E. Piccolomini in der Riv. di filol. II (1874), p. 152, wie ich, einem Hinweis von R. Wuensch folgend, nach S. Kugéas, Analecta Planudea, Byz. Ztschr. XVIII (1909) S. 126, feststellen konnte.

Ein Sondergebiet, auf dem diese Kombinationen vorzüglich grassiert haben, anzuschneiden erfordert nicht so sehr die Sache, als der Schriftsteller, der sie berichtet. Wir können sagen, wie er dazu kam, jene uns sonst nirgends belegten Detailzüge neuplatonischer Psychologie in sein Werk aufzunehmen: aus seiner astrologischen Praxis war Firmicus gerade die Vorstellung einer Sonderbeziehung zwischen einzelnen Körperteilen des Menschen und einzelnen Göttern geläufig. Bouché-Leclercq hat in seinem großen Werk *L'astrologie grecque* (Paris 1899) ein interessantes und auch amüsantes Kapitel diesem Thema gewidmet (X. *Propriétés et patronages terrestres des astres* p. 311). Es gibt kaum einen Kreis irdischer Erscheinungen, dessen einzelne Glieder die Astrologie nicht unter die himmlischen Lenker aufgeteilt und dem Patronat der einzelnen unterstellt hätte. Minerale, Metalle, Edelsteine, Farben, Pflanzen und Tiere werden wie das All und die Zeit teils nach mechanischen, mehrenteils aber nach raffiniert erklügelten Gesichtspunkten klassifiziert; so bildet natürlich auch der Mensch, die Welt im kleinen, ein Hauptstück in diesem Kapitel, und zwar sowohl in der Zodiakalastrologie als in der planetarischen. Beide Disziplinen haben den Menschen der Zahl ihrer Götter gemäß zerlegt, die einen in zwölf, die andern in sieben Teile. Die ersten verfahren dabei rein äußerlich, indem sie 'so zu sagen den Menschen über den aufgerollten Tierkreis ausbreiten' (B. L. 319), so daß der Kopf in den Widder, die Füße in die Fische zu liegen kommen. Qualitativ nicht komplizierter wird die mit Hilfe der 'Dekane' (der Herren von je 10 Graden) zuwege gebrachte Teilung in 36 Teile gewesen sein. Wahre Orgien aber hat die ausschweifende Phantasie gefeiert in der Erfindung immer neuer, feinster Beziehungen bei der Aufteilung des äußeren und inneren Menschen unter die sieben Planeten. Hier finden sich in der Art der Vergleichung von Gott und Körper- oder Seelenteil reichliche Analogien zu Firmicus. Erwähnt sei aus diesem unendlichen Wust der uns

besonders interessierende Proklos, der (in Tim. p. 348a = III 355, 11ff. Diehl) gemäß seiner spirituellen Richtung das Körperliche ignoriert und die mit leichter Mühe gesiebenteilte Seele (*θεωρητικόν*, *πολιτικόν*, *θυμοειδές*, *αἰσθητικόν*, *ἐπιθυμητικόν*, *φωνητικόν*, *φυσικόν*) den Planeten unterwirft. Daß das *ἐπιθυμητικὸν* der Aphrodite zufällt, welche bei Demophilos die Galle (die in der Leber sitzt), im Dialog Hermippos die Geschlechtsteile und Umgebung regiert, versteht sich; auch Ares, die männliche Athena, als Repräsentant des *θυμοειδὲς* war selbstverständlich; wie er denn bei anderen zu den erregenden Organen des Körpers in Beziehung gesetzt wurde.

Firmicus hat in der Mathesis nur vom Standpunkt der Zodiakalastrologie über die Verteilung des Körpers unter die Zeichen des Tierkreises gehandelt (II 24 = 72, 24 Kr. Sk.), gewiß aber ist ihm auch die *melothésie planétaire* nicht unbekannt gewesen. In Erinnerung an diese Studien, die er mit unzulänglichem Können, aber mit heißem Eifer betrieben hatte, brachte er mit noch wachem Interesse in der Apologie jene obskure Spezialnotiz über die göttlichen Urbilder, Quellen und Beherrscher der einzelnen Seelenteile und ihrer Sitze aus einem Autor, der die neuplatonische Lehre von der *τριὰς ζῳογόνος* mit dem zuletzt besprochenen körperlicheren Kombinationsprinzip kontaminiert hatte. Freilich tat er es nur, um — nicht das einzigemal in der Apologie — zu verhöhnen, was er einst verehrt hatte.

Aber auch einen direkten Gewinn wirft diese Betrachtung für unsere Stelle noch ab. Die Darstellung der Seelendreiteilung im Firmicus weicht nämlich in zwei Beziehungen von der üblichen Lehre, wie sie seit Platon ständig, noch von Plotin und Iamblichos vorgetragen wird, ab. In dieser herrscht erstens stets die Anordnung *νοῦς*, *θυμός*, *ἐπιθυμία*, während Firmicus die beiden ersten Glieder vertauscht, und zweitens ist auch bezüglich der Sitze dieser Seelenteile dieselbe Umkehrung vorgenommen: Platon ordnet *νοῦς* — Kopf, und *θυμὸς* —

Herz, Firmicus dagegen *ira* — Kopf, und *mens* — Herz. Die Parallelstellen, durch die Müller (der übrigens S. 73 dieses Verhältnis genauer aufklärt) zeigt, daß auch anderwärts eine von Platon abweichende Stationierung vorkommt, können nichts beweisen, da an allen diesen Stellen, wie Müller selbst bemerkt, nicht von der platonischen Trichotomie, sondern von anderen psychologischen Theorien die Rede ist. Sein erklärender Hinweis 'auf die Wirkungen, die die *ira* am Kopf hervorbringt', genügt auch nicht zur Erklärung. Diese ergibt sich aus der erkannten Identität der die Seele repräsentierenden Götterdreiheit mit der *τριὰς ζῳογόνος* Artemis-Kore-Athena. Der Mann, der die Gleichsetzung vollzog, konnte die *ἀνδρείας ἔφορος* Athena nicht wohl anders als mit dem *θυμός* identifizieren. Damit aber war ihm sogleich auch die Versetzung des *θυμὸς* in den Kopf vorgezeichnet, einmal durch die Beziehung *caput* — *arx*, denn Athena ist ja die Burggöttin *κατ' ἐξοχήν*, und zweitens wohl noch mehr durch den nicht ausgesprochenen[1], aber sehr nahe liegenden[2], sicher wirksam gewesenen Gedanken an die Geburt Athenas aus dem Haupte des Zeus. Die Reihe Athena, Kriegs- und Burggöttin — Mut — Haupt gefiel dem glücklichen Finder zu wohl, als daß er um ihretwillen nicht leichten Herzens von der hergebrachten Doktrin hätte abweichen sollen. Es könnte nun scheinen, daß er dieser wenigstens in der Ordnung der körperlichen Zentren treugeblieben sei, und um die Reihe *caput* — *cor* — *iecur* retten zu können, die *ira* und die *mens* umgestellt habe. Viel wahrscheinlicher aber ist es mir, daß nicht die Ehrfurcht vor der Überlieferung ihn dazu bestimmt hat, sondern der oben bei dem astrologischen Abstecher erkannte Grundsatz, beim Verteilen der Organe des Menschen an die entsprechenden Götter von oben, beim Kopfe anzufangen. In der S. 259 er-

[1] Er könnte übrigens in der Lücke gestanden haben.
[2] Müller denkt (S. 77) auch sogleich daran.

wähnten Erzählung bei Maximos Planudes ist er auch befolgt: Zeus als Bildner des Kopfes eröffnet den Reigen, es folgen Hermes — Zunge, Athene — Schultern und Hände, Poseidon — Brust, Ares — Herz, Aphrodite — Leber[1], und nur der siebente, Eros, der die Lippen schafft, fällt aus der Rolle. Eben dieses Prinzip hatte schon auch den Finder der üblichen platonischen Trichotomie geleitet, und er hatte den äußerlichen Abstieg vom Kopf zur Leber mit dem qualitativen Niedersteigen vom Denken zum Begehren zusammengehen lassen. Nicht konservativer Anschluß, sondern Zurückgreifen auf denselben naiven Grundgedanken ist es also wohl, daß in diesem Punkte der Gewährsmann des Firmicus mit der alten Lehre übereinstimmt.

Wir sind über Wesen und Herkunft der metaphysischen Psychologie des Firmicus und ihrer transzendentalen Quelle zu genügender Klarheit gelangt. Die letzte Aufgabe, die unser noch harrt, ist eine nähere Betrachtung des Kultes, dessen philosophische Deutung hier vorliegt.

Zunächst ist der Beweis zu geben, daß die psychologisch gedeutete Götterdreiheit wirklich — wie S. 252 schon geschlossen wurde — identisch ist mit der im Anfang des Kapitels genannten dreigestaltigen Gottheit, die die weibliche Seite des Feuers repräsentiert; denn von vornherein wäre die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß in dem verlorenen Stück Firmicus von ihr auf eine andere dea triformis übergegangen sein könnte, auf die sich dann das Folgende bezöge. Nun hat er aber im Einleitungskapitel eine Widerlegung der heidnischen Elementen-

[1] Zeus — Kopf — *νοῦς*, Ares — Herz — *θυμὸς*, Aphrodite — Leber — *ἐπιθυμία* scheinen nicht ohne Rücksicht auf die übliche platonische Verteilung so verbunden. Sind doch auch Hermes — Zunge, Eros — Lippen, Athene (Meisterin der Handarbeit) — Schultern und Hände mit deutlicher Absicht in Beziehung gesetzt. Was Poseidon mit der Brust zu tun hat, sehe ich nicht. Wünsch verweist auf Cornutus c. 22: *καλεῖται δ' εὐρύστερνος ὁ Ποσειδῶν.*

kulte angekündigt, hat in Kap. II—IV Wasser, Erde, Luft erledigt und im Kap. V das einzige noch übrige Element, das Feuer, vorgenommen. Im Beginn des Kap. VI wird der Abschnitt über die Elemente beschlossen und zu einem neuen Teile übergegangen: *Sic sunt sacratissimi imperatores elementa a perditis hominibus consecrata. Sed adhuc supersunt aliae superstitiones quarum secreta pandenda sunt.* So muß also der von der Seelenteilung handelnde Schluß des Kap. V noch auf das letzte besprochene Element, das Feuer, bezüglich und die Trias der Seele mit der besagten Kultgenossin des Mithras identisch sein.

Nun wird von dem berufensten Kenner[1] die Möglichkeit, daß Mithras ein weibliches Seitenstück habe, bestritten und für einen Irrtum des Firmicus erklärt, obwohl derselbe doch sonst, wie gerade die jüngsten Forschungen gezeigt haben, eine Autorität ersten Ranges in diesen Dingen ist und seine intime Kenntnis auch des Mithraskultes sogleich durch Anführung eines liturgischen Verses aus diesem Kult verrät, der uns von keinem andern Zeugen überliefert ist. Untersuchen wir, ob und inwieweit der erkannte Zusammenhang mit dem Folgenden und dessen erreichtes Verständnis diese Beurteilung zu modifizieren geeignet ist.

Die angebliche Genossin des Mithras vereinigt in sich Artemis, Athene und eine Gottheit der animalischen Fruchtbarkeit, deren Name — Persephone oder Aphrodite — nichts zur Sache tut. Für ein solches Wesen finden wir eine Anknüpfung im persischen Anaitiskult.[2] Gewöhnlich wird diese Gottheit von den Griechen ihrer Artemis gleichgesetzt. Aber Berosos fg. 16 (bei Clem. Alex. Protr. V 65, 4 = p. 50, 2 ff.

[1] Cumont *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, Bd I S. 29. II S. 14 Anm.

[2] Ed. Meyer in *Roschers Lexikon* I 330. Cumont bei *Pauly-Wissowa* I 2030. — Auch Kroll a. a. O. p. 68 u. 69 setzt die 'chaldäische' Hekate schon mit Anaitis in Verbindung.

Stählin) und Agathias II 24 (= hist. Gr. min. ed. Dindorf II 221, 9) bezeichnen *Ἀναῖτις* als *Ἀφροδίτη*, von einer *Ἀφροδίτη Τάναις*[1] spricht Iamblichos im *δραματικὸν* (bei Phot. bibl. cod. 94 S. 75 b 15), Hesych gibt die Glosse *Περσιθέα· ἡ Ἀφροδίτη*, und hinzu tritt sachlich Herod. I 131 *καλέουσι δὲ Ἀσσύριοι τὴν Ἀφροδίτην Μύλιττα, Ἀράβιοι δὲ Ἀλιλάτ, Πέρσαι δὲ Μίτραν*, gleichgültig ob man den Namen *Μίτραν* beläßt oder mit Ed. Meyer a. a. O. eine Verwechslung mit *Ἀναίτα* annimmt.[2] Endlich der Athena gleichgestellt wird Anaitis von Plutarch Artax. III. Artaxerxes begibt sich nach Pasargadai, um dort die königlichen Weihen zu empfangen: *ἔστι δὲ θεᾶς πολεμικῆς ἱερόν, ἣν Ἀθηνᾶν ⟨ἄν⟩ τις εἰκάσειεν.*[3] Später heißt es ebenda c. XXVII (V 132, 7 Sintenis) wiederum: *τῆς γὰρ Ἀρτέμιδος τῆς ἐν Ἐκβατάνοις, ἣν Ἀναῖτιν καλοῦσιν*, und wir entnehmen dieser Stelle, daß die Priesterin dieser Anaitis von Ekbatana zur Keuschheit verpflichtet war. Hiernach dürften sich die verschiedenen griechischen Umbenennungen der Anaitis von den Verschiedenheiten der Kulte an den einzelnen Kultorten herschreiben. Konfundierung dieser verschiedenen Eigentümlichkeiten, wie sie beispielsweise bei Gründung eines neuen Kultes nahe gelegt wurde, konnte alsdann in hellenistischer oder noch späterer Zeit leicht eine Anaitis schaffen, die auch in ihrer äußeren Bildung verriet, daß sie jene drei göttlichen Wesen in sich vereinigte. Dazu kam, daß für diejenige griechische

[1] *ταναΐδος* steht auch an der eben genannten Stelle des Clemens in der (einzigen) Handschrift; *Ἀναΐτιδος* ist Emendation von Bochart.

[2] Die Aphrodite-artige Auffassung und Bildung der Anaitis ist auf babylonischen Einfluß (Angleichung an Astarte) zurückzuführen. Ed. Meyer a. a. O. 332.

[3] Ed. Meyer a. a. O. 333 bezweifelt, daß diese Göttin von Pasargadai Anāhita sei. Aber nach G. Hoffmann (Auszüge aus syrischen Erzählungen von persischen Märtyrern = *Abhandlgn für d. Kunde des Morgenlandes* VII 3 S. 136) ist diese Göttin es gerade, 'welche nach dem Ābānjašt (passim) die Kōnige Erāns um die Verleihung des Kavaēm ẖ'arenō anflehen: und, was davon unzertrennlich ist, sie ist Sieges- und Kampfesgöttin'.

Göttin, der sie am häufigsten gleichgesetzt wurde, Artemis, durch ihre nahe Verwandtschaft mit Hekate eine derartige Auffassung und Bildung nahe gelegt wurde. Eine Gottheit, gewöhnlich als Artemis angesehen und benannt, aber auch als Aphrodite und Athena auftretend: diese Bedingungen forderten fast ihre Hekate-artige Ausgestaltung.

Bilder der Anaitis gab es seit Artaxerxes II. (404—362) im ganzen persischen Reiche. Dieser selbe Artaxerxes hat aber für ihren Kult weiter auch die Bedeutung, daß sie von ihm zur offiziellen Gottheit erhoben wird[1] und zwar gemeinsam mit Mithra. Er ist der erste, welcher in den Inschriften der Achaemeniden 'neben Ahuramazda den Mithra und die Anahîta anruft' (Ed. Meyer a. a. O. 331). Daß beide zugleich dieser Ehre teilhaftig wurden, kann entweder beweisen, daß sie schon in einem gewissen näheren Verhältnis zueinander standen, oder aber es konnte zum Anlaß dienen, daß ein solches sich bildete und schließlich da oder dort zur Kultgemeinschaft führte. Diese konnte dann leicht eine Assimilation des Wesens der Anahita an ihren Kultgenossen bewirken, zumal ihr eigentliches Wesen als Wassergöttin, wie die griechischen Benennungen erweisen, längst zu einem für die Praxis des Kultes bedeutungslosen, bloß theologischen Lehrsatz verblaßt war.

Wenn wir nach dieser Betrachtung wieder den Bericht des Firmicus ins Auge fassen, so fügt sich diese Überlieferung so wohl in die erkannten sonstigen Verhältnisse, daß es bedenklich scheint, sie länger für einen Irrtum des Firmicus zu erklären. Wenn wir anderwärts keinen Bericht über eine Kultgemeinschaft des Mithras mit einer weiblichen

---

[1] Vielleicht hängt damit zusammen, was Plut. Artax. XXII (V 128, 8), natürlich aus Ktesias, erzählt, daß Artaxerxes, als seine geliebte Tochter und Gattin Atossa an einem Ausschlag erkrankt war, um ihretwillen der Hera einen eifrigeren Dienst als allen anderen Göttern dargebracht und ihren Tempel mit den reichsten Weihgeschenken habe schmücken lassen.

Dublette haben, so genügt das noch nicht, um den erhaltenen unzweideutigen Beleg einer solchen zu diskreditieren, zumal in einer im Gründen neuer Kulte durch Vereinigung vorher getrennter so außerordentlich fruchtbaren Zeit.

Aber auch unser positives Beweismaterial ist noch nicht erschöpft. Ein archäologisches Argument von erheblicher Bedeutung für die Authentizität des Firmicusberichts hat v. Römer[1] beigebracht. An einer kapitolinischen Bronzestatuette (abgebildet bei Roscher in *Roschers Lexikon* I 1905) der Hekate ist eine der drei Gestalten mit phrygischer Mütze und Sonnenstrahlen versehen, weshalb schon Wolters (ohne auf unsere Firmicusstelle Bezug zu nehmen) das Vorhandensein einer Beziehung zu Mithras konstatierte. Beachtung verdient auch im Hinblick auf die Deutung der Mithrasgenossin als *τριὰς ζωογόνος* Wolters' spontane Bemerkung: 'Hekate scheint als eine das ganze All durchdringende Göttin aufgefaßt zu sein.' Eine mit den gleichen Attributen (phrygischer Mütze und großen Strahlen) versehene Hekatebüste besitzt das British Museum (Abbildung in der Archäol. Ztg IV 222).[2]

Endlich lenken wir unsern Blick nunmehr auf die Macrobiusstelle, die Friedrich beigebracht, aber nicht in unserm Sinne verwertet hat (Sat. I 17, 66 [nicht 16] = 101, 21 Eyssenhardt). *Hieropolitani praeterea, qui sunt gentis Assyriorum, omnes solis effectus atque virtutes ad unius simulacri bar-*

[1] 'Über die androgynische Idee des Lebens' im *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen* V II p. 725—727 (Leipzig 1903).

[2] v. Römers zweites Argument, daß die Beinamen *Πέρσης* und *Πέρσεια* (auch *Περσία* und *Περσηίς*, s. Bruchmann *Epitheta deorum* S. 98) zu Mithras und Hekate eine Beziehung verrieten, ist abzulehnen wegen der verschiedenen Herkunft des Beinamens für jeden: für Mithras ist er offenbar eine nationale Bezeichnung 'der Perser', wie Anaitis-Aphrodite *Περσιθέα* heißt (oben S. 265), Hekate hingegen heißt so als Tochter des Titanen *Πέρσης* (Hesiod theog. 409 ff.). Der so tatsächlich vorhandene Parallelismus der Beinamen mag freilich als beförderndes Moment für ihre Vereinigung im Kult mitgewirkt haben, eine solche ist aber nicht aus ihm zu erschließen.

bati speciem redigunt, eumque Apollinem appellant. . . . (102, 2) *ante pedes imago feminea est, cuius dextra laevaque sunt signa feminarum, ea cingit flexuoso volumine draco.* Gedeutet werden letztere zwar als *terra, hyle, natura*[1], die von der Sonne beleuchtet werden, aber nichtsdestoweniger springen die Vergleichspunkte in die Augen: dem männlichen Sonnengott ist, wenn auch in untergeordneter Stellung, eine Dreiheit weiblicher Gottheiten beigeordnet mit dem Attribut der Schlange, d. h. kein wesentliches Merkmal des bei Firmicus angezweifelten Kultes fehlt.

Die letzte Stütze für die Autorität des Firmicusberichts gibt die chaldäisch-neuplatonische Theologie. Die *τριὰς ζωογόνος* Hekate, welche wir als identisch mit der dreigestaltigen Kultgenossin des Mithras erwiesen haben, steht in ihr in enger Verbindung mit männlichen göttlichen Prinzipien, und zwar als *μεσότης* zwischen den *πηγαῖοι πατέρες* (vgl. Kroll a. a. O. p. 16. 27), welche als dualistische Fassung des *πατρικὸς νοῦς*, wesensverwandt untereinander, das fortzeugende weibliche Prinzip in derselben Weise einschließen, wie dieses wieder aus zwei, die *γεννητικὴ δύναμις* Persephone als *μεσότης* umfassenden Wesen komponiert ist, welche miteinander korrespondieren (z. B. Procl. in Crat. 105, 24ff.: *τῶν τριῶν ἡ πρώτη . . . εἴτε Ἑκατικὴ προσαγορευομένη θεότης . . . εἴτε Ἄρτεμις . . . εἰς δὲ τὴν τῆς ἀρετῆς βλέπει πηγὴν* (d. i. Athena) *καὶ τὴν παρθενίαν αὐτῆς ἀσπάζεται*). Bedeutungsvoll ist auch die Stelle Psell. 1152c: *τῶν δὲ ἀνθρωπίνων ψυχῶν αἴτια διττὰ πηγαῖα τίθενται* (scil. *οἱ χαλδαῖοι*)· *τόν τε πατρικὸν νοῦν καὶ τὴν πηγαίαν ψυχήν. καὶ προέρχεται μὲν αὐτοῖς ἡ μερικὴ ἀπὸ τῆς πηγαίας κατὰ*

[1] Daß *ὕλη* an die *silvae* der Artemis, *natura*, wenn man es im sexuellen Sinne nehmen könnte, an Aphrodite erinnern würde, ist ein Zufall, in dem man sich hüten möge, einen Sinn zu suchen. Denn die *natura* ist vielmehr mit der *φύσις* (S. 256 Anm. u. S. 258) zu vergleichen, und die *silvae* haben nichts mit dem philosophischen Begriff der *ὕλη* zu tun (S. 252 Anm.).

βούλησιν τοῦ πατρός. Das Wesen des πατρικὸς νοῦς wie das der Hekate ist feurig. So ergibt sich auch von hier aus das Postulat: der Kult, an den diese Lehre geknüpft werden konnte, mußte das Feuer in männlicher und weiblicher Auffassung konsekriert haben, d. h. er mußte wesentlich die Elemente in sich schließen, welche Firmicus an der fraglichen Stelle dem Mithraskult gibt.

Die vorstehenden Darlegungen — dies sei zum Schluß bemerkt — stehen zu dem Satz Cumonts, daß der reine Mithraskult nichts mit einem weiblichen Parallelwesen zu schaffen habe, in seinem Kern nicht im Gegensatz. Derselbe behält seine wesentliche Richtigkeit. Nachgewiesen aber ist, daß eine Vermischung dieses ursprünglich rein männlichen Kults mit einem weiblichen in Gegenden, die dafür geeignete Bedingungen boten, tatsächlich stattgefunden hat, also nicht als Irrtum des Firmicus aus der Reihe der religionswissenschaftlichen Tatsachen zu streichen ist.

Mythologische Studien aus der neuesten Zeit

Von **Richard M. Meyer** in Berlin

Die Zeit ist vorbei, in der man die Mythologie ausschließlich längst überwundenen Epochen der Menschheit zuwies; und wenn noch Auguste Comte ein besonderes mythologisches Zeitalter annahm, erscheint uns darin heute der Positivist selber mythologisch. In der Tat: jene Zeit, die ganz anders gedacht und zumal ganz anders gesehen und gehört haben soll als die unsere — sie ist selbst ein großes Mythologem. Wohl hat die neuere Zeit und zumal die neueste andere Kontrollen der Wahrnehmung, andere Kategorien der Verknüpfung, andere Schemata der Einteilung geschaffen, als die Vorwelt sie kannte; die ursprüngliche Art aber, die Sinne und den ordnenden Verstand zu gebrauchen, hat niemals aufgehört, eben weil sie die ursprüngliche ist. Sind positive Definitionen des Mythologischen schwierig, so darf man statt ihrer vielleicht eine negative wagen: der mythologischen Anschauungsweise und Denkart gehören alle Gebilde an, die nicht durch verstandesmäßige Kontrollapparate hindurchgegangen sind. Sie ist nicht etwas Sekundäres, was zu der gewöhnlichen Anschauung hinzutritt, sondern im Gegenteil das Primäre, aus dem diese herausgearbeitet werden muß. Wie noch heute jeder Abkömmling einer hochkultivierten Rasse, der alle moralischen und sozialen Hemmungen von sich wirft, ein „Wilder" werden kann, ja wie Mängel der Erziehung den Unterschied von Natur- und Kulturmenschen fast völlig zu verwischen imstande sind, so produziert noch heute der Mensch Mythen, wo er sich gehn läßt, sei es unter welchen Umständen immer.

In drei Typen vor allem tritt uns der mythenbildende Mensch der Gegenwart entgegen. Das Kind kennt jene Kon-

trollmaßregeln noch nicht, oder doch nicht recht; der Fanatiker wirft sie von sich; der Phantast verliert sie. In der Kinderstube, bei den religiösen Sektierern und bei den politischen, sozialen, wissenschaftlichen Konsequenzmachern finden wir die sichersten und überraschendsten Analogien zu den Mythenschöpfungen ganzer Völker.

Freilich ist dennoch eine Verschiedenheit nicht zu übersehen. Die ursprünglichen Mythen sind zwar auch nicht so alt wie die Menschheit, sind auch einmal entstanden und haben sich gegenseitig beeinflußt; aber eine relative Ursprünglichkeit wird man ihnen zugestehen müssen. Dem gegenüber wird eine wenn auch noch so geringe Beeinflussung moderner durch ältere Mythenbildungen vielleicht nicht einmal bei dem Kind, gewiß aber nicht bei dem Sektierer oder gar bei dem Gelehrten angezweifelt werden können. Natürlich müssen wir jedesmal prüfen, wie weit eine solche Beeinflussung nachzuweisen oder doch zu vermuten ist; im übrigen jedoch ist dies für uns eine Nebenfrage, da sekundäre Mythenbildung eben auch Mythenbildung ist. Der psychologische Prozeß, der unter Anleitung alter Messiasverkündigungen in irgendeinem Häresiarchen des 18. oder 19. Jahrhunderts den Messias erscheinen läßt, ist von jenen antimythischen Hemmungen gerade so frei, wie das Verfahren, das die erste Messiasgestalt erschuf. Oder mit andern Worten: beide Prozesse sind nach der negativen Seite, die uns hier zunächst berührt, identisch, mag auch ein verschiedenes Maß tätiger Phantasie sie in positiver Hinsicht unterscheiden.

Am merkwürdigsten verquicken Nachahmung und spontane Gleichartigkeit sich (wie in der Kindersprache, so) in der Kindermythologie. Mein einer Sohn beschäftigte sich etwa vom sechsten bis achten Jahr mit einer Phantasiegestalt „Prulli". Sie war undeutlich, bald männlich bald weiblich gedacht, starb und ward wieder lebendig; fest war nur ihr Heim: sie wohnte in Erdlöchern, in Höhlungen unter Wurzeln und dgl. Dieser „Dämon" war von ihm selbständig entwickelt, wahrscheinlich

aus irgendeinem bestimmten Anlaß heraus (vgl. den Roman „Mao“ von Friedrich Huch); aber eine Einwirkung der Märchen, die er gern las, mit ihren Erdmännchen ist sicher. Er glaubte nicht fest an Prulli; aber auf dem Weg zu einem „Anpassungsmythus“ war er doch schon.

Sehr häufig aber sind sogar überraschende Übereinstimmungen nicht aus Übertragung und Anpassung, sondern aus der Wirkung gleicher Ursachen zu erklären. Zu einer solchen Übereinstimmung führen nämlich einerseits psychologische, andererseits logische Notwendigkeiten.

Die psychologischen Ursachen übereinstimmender Mythenbildung sind längst bekannt und anerkannt. Sie liegen darin, daß die mythenbildende Anschauung sich hemmungslos einem bestimmten Anstoß hingibt. Namentlich sind es zwei Gruppen von Veranlassungen, die einen solchen Stoß geben: in der Sache, und im Ausdruck liegende Anlässe.

In der Sache ist jenes mythische Element begründet, das wir vom rationalistischen Standpunkt aus als Übertreibung bezeichnen. Wenn die indische Mythologie einem Gott zahllose Köpfe gibt, wenn die altgermanische den Gott Thor das Meer nahezu mit einem Schluck austrinken läßt, wenn sogar die maßvolle griechische des Homer die goldene Kette des Zeus bildet, an der er alle andern Mächte allein aufwiegt, so ist das jedesmal nur der schrankenlose Ausdruck für die Macht und Größe, die der Gläubige seinem Patron zutraut. Nichts anderes ist die märchenhafte Wunderkraft, mit der die merkwürdig atavistische Legende der russischen Sektierer ihre Häresiarchen feiert. „Aber Suslow ging durch alle Foltern unversehrt hindurch, das Feuer berührte ihn nicht . . . Am Donnerstag hauchte er seine Seele aus, und die Wache nahm ihn ab und begrub ihn . . . Aber am Sonnabend auf Sonntag stand er wieder auf.“ Er wird gekreuzigt und geschunden, steht wieder auf und wird frei (K. Graß, Die russischen Sekten 1, 20). Gewiß hat hier in der Form — Kreuzigung, Auf-

erstehung — die Bibel eingewirkt; inhaltlich aber würde diese phantastische Art, die Unverletzlichkeit des Heiligen in allen Martern auszudrücken, ohne dies Vorbild auch ihr Recht gefordert haben, so gut wie bei den Anbetern des Osiris oder des vielleicht ursprünglich heidnisch-mythischen Sankt Georg.

In der Form liegt nicht minder ein Anstoß zu hemmungslosem Ausmalen. Hat doch einst Max Müller, freilich ohne alles tiefere psychologische Verständnis, alle Mythen aus sprachlichen 'Mißverständnissen' ableiten wollen. Wie in den Schwänken unseres Eulenspiegel hätten die Menschen Metaphern wörtlich genommen und etwa aus der Wendung „die Sonne geht unter" ein Herunterschreiten des Helios gefolgert. Wir werden doch wohl annehmen müssen, daß in der Regel die Anschauung älter ist als das Mißverständnis, ohne doch so weit zu gehen, wie das neue religionsgeschichtliche Dogma, welches lautet: „Wortbilder stammen durchweg aus ursprünglichen Realitäten" (Vierkandt, Die Stetigkeit im Kulturwandel, S. 41, nach Dieterich, Eine Mithrasliturgie, S. 94). Aber wie immer die Metapher entstanden sein mag — ist sie einmal da, so kann sie unzweifelhaft für den sie prüfungslos gebrauchenden Menschen zur Quelle von mythologischen Gebräuchen, d. h. Riten, werden. Hierfür ist wiederum das Sektierertum die beste Fundgrube von Beweisen. Fast jede christliche Kirche hat sich um ein 'Zentraldogma' angebaut, das sie wörtlich deutete und wörtlich befolgte. So beruht das Skopzentum darauf, daß die Anhänger dieser Sekte sich selbst verschneiden in wörtlicher Befolgung der biblischen Vorschrift: „Wenn dich dein Auge ärgert, so wirf es von dir" (Marc. 9, 47, zgl. Math. 5, 29 und 18, 9), die schon der große Kirchenvater Origenes ebenso ausgelegt und angewandt haben soll. (Über die Selbstentmannung in anderem Zusammenhang Nöldeke, Arch. f. Rel.-Wiss. 10, 150.) Eine ganze Reihe von Sekten verbietet, Ärzte zu befragen oder Arzneimittel zu ge-

brauchen, weil das dem Gebot widerspreche: „Widerstehe nicht dem Übel“ — einem Satz, den auch Tolstoi zum Mittelpunkt seiner Lehren gemacht hat. Matth. 5, 37 ist für die Mennoniten ein Zentraldogma: sie erleiden lieber Strafen, als daß sie einen Eid leisten; und in Altona und Rendsburg hat man Musketiere zu je einem Jahr Gefängnis verurteilt, die als Adventisten an dem alttestamentarischen Sabbathgebot festhielten und sich weigerten, Sonnabends eine Arbeit zu verrichten. Kann man nun in all diesen Fällen noch sagen, die Sektierer unterschieden sich von den Orthodoxen nur durch die Strenge, mit der sie Gebote befolgen, die im Prinzip oder in anderer Form (mit bibelwidriger Verschiebung von Sonnabend auf Sonntag) auch die Kirche anerkennt, so wird das mythologische Element der unbegrenzten Hingabe an den Wortlaut an individuellen Exzessen ganz deutlich; so an jenem Kapuziner, der (wie K. J. Weber berichtet) die Mahnung Jesu „So ihr nicht seid wie die Kinder“ — dahin deutete, daß er sich in eine Wiege legte und alle Unarten der Kinder nachahmte, oder an dem hl. Benoit Labre, der die Liebe zu aller Kreatur (wie indische Büßer) so weit trieb, sich von Ungeziefer verzehren zu lassen (vgl. Joly, Psychologie des Saints, S. 67). Den Paradefall solcher hemmungslosen Wortanschauungen können aber die talmudischen Vorschriften über Rein und Unrein abgeben.

Psychologische Ursachen also können aus der Sache oder der Form heraus leicht zu Anschauungen führen, die der prüfende Verstand als unverträglich selbst mit dem Geist der ganzen Religion ansehen kann: Christi Meinung kann es nicht gewesen sein, daß Gott die Menschen heranwachsen lasse, damit sie wieder sich selbst in die Kinderschuhe zwängen. Er dachte an bestimmte Eigenschaften des Kindergemüts; der fanatische Mönch verallgemeinert und unterwirft sich deshalb, mythologisch ausgedrückt, einem Ritus, der uns kindisch anmutet und nicht kindlich.

Denn nicht nur Anschauungen, sondern auch Gebräuche entstehen aus der ungehemmten Einwirkung von Sache oder Form.

Seit Robertson Smith ist es ein Dogma geworden, der Kultus sei älter als der Mythus. In dieser Allgemeinheit ist auch das wieder nichts Besseres als ein wissenschaftlicher Mythus. Denn daß Kulte und Riten sekundär entstehen, ist in zahllosen Fällen nachzuweisen. Ich habe schon früher auf den ganz jungen Ritus der Anbetung des Herzens Mariä hingewiesen, der innerhalb der katholischen Kirche eine neue Kultform darstellt und von den Marienlegenden herstammt, ihrer keine aber erzeugt hat. Noch lehrreicher ist ein anderes modernes Beispiel: die Kulteinsetzungen der Französischen Revolution. Aulard (Le culte de la raison) hat soeben eingehend dargetan, wie der „culte de la raison" und der „culte de l'Être suprême" entstanden. Philosophische Grundanschauungen, wie die von der „Natürlichen Religion", gingen voraus; die antikisierende Neigung zu Nationalfesten mit Altar, Festrede und Tanz folgte, die politische Tendenz in der Hand von einzelnen (erst Hébert, dann Robespierre) gab den Ausschlag. So ist erst die, wenn man will, mythische Personifikation der „Göttin Vernunft" da, dann erst erwächst ihr ein bestimmter Kultus, und zwar in Anlehnung und Umdeutung früherer Riten (katholischer und hellenischer Form), wie die Sitte sich so leicht „Bedeutungsänderungen" preisgibt (vgl. Vierkandt a. a. O. S. 28); so entstehen denn auch gleich jakobinische Dreieinigkeiten (Marat — Chalier — Le Peletier, vgl. Aulard S. 61. 99. 102), zwölf Apostel werden ernannt (ebd. S. 127), die Taufe wird parodiert (S. 139), usw.

Die Regel freilich wird die sein, daß zuerst eine allgemeine, unbestimmte mythologische Anschauung erstanden ist und daß aus dieser „Dumpfheit" (wie Goethe es nennen würde) gleichzeitig und aneinander gestickt sowohl Mythus als Kultus erwachsen: der Mythus als ein Versuch, mit dem

Wort die Anschauung zu verdeutlichen, der Kultus als ein Versuch, sie in Tat umzusetzen. Gehören doch Wort und Tat bei dem Zauber, jener uralten, sonst freilich überschätzten Form des „Gottesdienstes", untrennbar zusammen, und jedes Begleitwort einer rituellen Handlung hat bereits Elemente des Mythus zur Voraussetzung, wenn nicht einen fertigen Mythus. Ich erinnere an jenen über die ganze Welt verbreiteten Typus der Heil- und Segenssprüche, die mit einer epischen Einführung beginnen. So unser berühmter Merseburger Zauberspruch: er erzählt, wie der Gott Wodan ein krankes Götterpferd heilte und reproduziert dann Wodans Segen, um ihn unmittelbar auf ein vorhandenes krankes Pferd zu übertragen. Das ist eine rituelle Handlung auf mythischer Grundlage. Aber jede Libation, jedes Gebet setzt doch mindestens die Vorstellung voraus, daß etwa Indra den Soma schon einmal getrunken hat, den man ihm wieder anbietet.

Wie aus der sogenannten „chorischen Poesie" Epos, Drama, Lyrik sich entwickeln, so gehen aus der ungehemmten, grenzenlosen Stimmung der Andacht (in ruhigeren Momenten) oder Ekstase (in erregten Augenblicken) Mythus und Kultus hervor (vgl. Joly, Psychologie des Saints S. 135 f. und S. 90 f.). Die Andacht verdichtet sich zu der Meditation, wie sie heute wieder von Spiritisten und Halbspiritisten (z. B. Mitchell, Meditation) gerade wie einst von Buddhisten und Mystikern als der „große Weg" zu Gott gepredigt wird; sie steigert sich zur Vision und aus dem Bericht von der Vision wird der Mythus. (Keineswegs will ich behaupten, daß er nur so entstehe; davon bin ich weit entfernt. Aber es ist Eine Form seiner Entstehung.) Der Mönch sieht in angestrengter Andacht das Fegefeuer des heiligen Patricius; eine russische Nonne sieht einen heiligen Bischof, der ihr verbietet, sich mit zwei Fingern zu bekreuzen (Grass, Die russischen Lehren 1, 103).

Solche Visionen kann leidenschaftliche Erregung gewiß jeder lebhafteren Natur bringen, aber für den „Visionär" ist kennzeich-

nend, daß er sich ihnen ohne Widerstand hingibt. Der Feldmarschall v. Steinmetz berichtet (v. Krosigk, Feldmarschall v. Steinmetz S. 146), wie der Tod seiner geliebten Tochter ihn in furchtbaren Schmerz versetzte und wie sich deutlich die Vision der Verlorenen einstellte: „Alles, worauf mein Blick sich richtete, besonders im Zwielicht oder im Dunkeln, selbst des Abends bei Licht, nahm Gestalt an, wenn irgend möglich die meines Kindes. Wenn ich eine Stelle der Wand besonders fixierte, so dauerte es nicht lange, so fing diese Stelle an hin und her zu wanken, und es löste sich davon ein geistiges Nebelbild los, welches bald nach dieser, bald nach jener Richtung hin schwebte, oft meinem Kinde ähnlich, oft aber auch in anderer Gestalt, mehr oder minder schwarz oder verschleiert. Oft auch, wenn ich ins Dunkle sah, entstieg der Erde wie ein Dampf, der nach einiger Zeit ebenfalls zu einer Gestalt wurde." — Nicht anders sah Saul den Geist Samuels bei der Hexe von Endor. Der alte General widerstand aber spiritistischen Ausdeutungen und war nur von der Vision beglückt, ohne an ihre Realität zu glauben.

Ja diese Kraft, Gestalten zu sehen, kann kunstmäßig entwickelt werden, wie manche Romantiker, E. T. A. Hoffmann voran, sie geübt haben: sie suchten aus Falten in der Gardine, aus Tintenklexen sogar — hier übte es Justinus Kerner mehr als Sport — Gesichter herauszulesen, wie Hamlet Figuren aus der Wolke; aber sie blieben Herren des Spiels.

Andererseits entsteht aus der Ekstase, aus der leidenschaftlich erregten Stimmung der Verehrung, eine Kulthandlung, und zwar wieder mit psychologischer Notwendigkeit eine bestimmte Kulthandlung, weshalb sich über die ganze Welt hin die Riten so ähnlich sehen wie die Visionen. So ist für die russischen Chiliasten das „Drehen" charakteristisch (Grass a. a. O. S. 67. 73. 103. 106. 110; zum Ursprung S. 63. 65) d. h. dasselbe erregende, betäubende Umdrehen im Kreis, nach dem auch die tanzenden Derwische benannt sind. Es kann sich

mit solchen Bewegungen, bei denen der ekstatische Mensch sich willenlos dem Mechanismus der Rotation hingibt, noch Singen, Schreien, Musizieren verbinden, oder auch bei weiterer Hingabe an die fast bewußte Entäußerung von allen Hemmungen die Selbstzerfleischung: was die antiken Korybanten, was die Derwische übten, übt heut wieder, in gemäßigteren Formen freilich, der Enthusiasmus der Heilsarmee oder, fast epidemisch, die amerikanischen revivals (C. H. Hahn, Die große Erweckung in den Vereinigten Staaten von Amerika, Basel 1859; Bruckner, Erweckungsbewegungen, Hamburg 1909).

Man darf annehmen, daß in solchen Fällen die Entäußerung vom eigenen Willen geradezu als Wohltat empfunden wird. Destojewski erzählt in seinen „Brüdern Karamasan" von einer wunderbaren russischen Sitte: daß fromme Menschen, die ihren Willen gepflegt, ihn sich gleichsam aus der Brust nehmen und einem geistlichen Berater übergeben. Was der „directeur de conscience" der vornehmen Welt Frankreichs im 17. und 18. Jahrhundert nur in gewissen Fragen tut, tut dann dieser Mund-Fetisch jederzeit: er verfügt nicht nur über das Tun, sondern sogar über das Wollen seines Akolyten. Diese unbedingte Hingabe erreicht ihren Gipfel in jenen Zeremonien, in denen sich die Derwische oder Chiliasten um ihr Oberhaupt drehen: als seien sie leblose Sterne geworden, Himmelskörper, die ohne Hemmung den Gesetzen der Gravitation folgen.

Wie nun aus der psychologischen Nötigung heraus Mythus und Ritus erwachsen und an sie eine ganze „Religion" mit den schlimmsten Auswüchsen sich ansetzt, lehrt anschaulich ein neueres Beispiel der Sektiererei.

Thomas Pöschl (vgl. A. F. Ludwig, Neue Untersuchungen über den Pöschlianismus 1906; Beiträge zur Geschichte des Pöschlianismus 1907; meinen Aufsatz Österreichische Rundschau 12, 113) war ein unbedeutender österreichischer Geistlicher. Sein mystisches Gemüt erhält den ersten Anstoß zur Häresie durch ein Andachtsbüchlein. „Hier war in sehr krasser

Weise das Herz des Sünders dargestellt, in welchem der Teufel und die durch Tiere (Pfau, Bock, Schwein, Löwe, Schlange, Kröte) symbolisierten Leidenschaften dargestellt waren, während in dem Herzen des Bekehrten teils der von Feuerzungen umgebene Heilige Geist in Gestalt einer Taube, teils der Gekreuzigte von Leidenswerkzeugen umrahmt sich zeigten." Diese Bilder faßt eine Schwärmerin seiner Gemeinde wörtlich und bildet sich danach eigene Visionen. In ihnen spielt der verehrte Seelsorger eine Hauptrolle. Dies wieder steigert ihn selbst zur Ekstase, zum Gefühl des berufenen Propheten. Auch er hat sein Zentraldogma: durch die Bekehrung der Juden soll die Kirche vollendet werden. Er will sie in die Hand nehmen. Widerspruch der Oberen macht ihn zum Haupt einer fanatischen Sekte. Unter ihnen entwickelt sich ein Kultus: bei brennender Kerze erwartet man die Ankunft des Herrn. Ein Mädchen stört die leidenschaftliche Erwartung durch ihr angstvolles Geschrei; sie wird von dem bis zur Tobsucht erregten Vater getötet und als Reinigungsopfer, mit brennendem Werg umgeben, dargebracht. Bis zu einer furchtbaren Steigerung des Ritus, die man als Menschenopfer deuten könnte, geht die psychologisch notwendige, hemmungslos fortschreitende Entwicklung!

Chamisso schildert in einem Gedicht einen Bildhauer, der sein Modell ans Kreuz schlägt, um die Gebärden des Crucifixus zu studieren. Lenau schreibt einmal, er wolle sich selbst kreuzigen, wenn es nur ein gutes Gedicht gebe. Hier sehen wir symbolisch die beiden Stufen: eine furchtbare Handlung, die sich in die Phantasie eines seiner Sinne immer noch mächtigen Menschen als bloßes Gleichnis drängt, kann von einem bis zu völliger Verleugnung alles sonstigen Gefühls erregten Menschen wirklich vollzogen werden. Der Ritus ist eine in Handlung umgesetzte Metapher: wenn Hedwig in Ibsens „Wildente" das mit liebender Scheu gehegte Tier erschießen soll, ist die Meinung von Gregers Werle, daß sie ihrem

Vater „ihr Liebstes opfern“ soll. Selbstverständlich wird aber auch umgekehrt (im Sinn jener Formel von Dieterich und Vierkandt) die Opferhandlung zur bloßen Redewendung. Dieser beständige Umtausch ist für das sprachliche Leben überhaupt kennzeichnend: es werden keineswegs nur, wie man zu behaupten pflegt, Concreta zu Abstractis, sondern auch das Umgekehrte kommt fortwährend vor, und „die Macht“, die abstrakte „potestas“, sitzt als sehr leibhaftiger „podesta“ zu Florenz auf dem Markte!

Die unbegrenzte Hingabe an einen Eindruck also ist die psychologische Voraussetzung zahlloser mythologischer Gebilde in der Gegenwart. Mythen, Kulte, Religionen entstehen so noch heute, natürlich nicht ohne Anlehnung an schon Vorhandenes; das größte Beispiel ist das Mormonentum (Busch, Geschichte der Mormonen). Aber wir betonten schon, daß die Forderung der absoluten Ursprünglichkeit in der Mythologie (wie in der Kunst oder Wissenschaft auch!) durchaus unberechtigt ist. Wenn die eddischen Mythen so stark von irisch-katholischem Einfluß durchdrungen wären, wie Bugge (schwerlich mit Recht) annahm, würden sie so wenig aufhören Mythen zu sein, wie ein eingeführter Kult, etwa der Gottesmutter von Pessinunt in Rom, oder der rheinischen Wasen in Norwegen, ein Kult zu sein aufhört. Hat doch Gruppe neuerdings die gesamte außerbabylonische Mythologie auf Adaptation zurückgeführt! und ist nicht selbst innerhalb einer geschlossenen nationalen Mythologie die Übertragung von Mythen und Kulten eine alltägliche Erscheinung?

Die Ursprünglichkeit ist so wenig Postulat der Mythologie, daß vielmehr gerade die Nachahmung eine Hauptquelle von Mythen werden kann.

Über die Psychologie der Religionsstifter und Heiligen ist neuerdings vielfach gearbeitet worden. Peschels allgemeine Betrachtungen, Görres' ungemein fleißige aber allzu kritiklose Sammlungen in der „Christlichen Mystik“ werden

in modernerem Geist fortgeführt von Henry Joly (Psychologie des Saints) und besonders William James (The varieties of religious experience); Brauchbares neben viel unbrauchbarem Material bringt seit zwei Jahren auch die „Zeitschrift für Religionspsychologie". Unzweifelhaft ist es dabei wiederholt gelungen, Phänomene der „mythologischen Epoche" an Lebenden zu beobachten. Man nehme das Wunder der Bekehrung des Saulus (vgl. Edv. Lehmann, Mystik S. 61): hat man Grund anzunehmen, daß es sich von modernen Konversionen wesentlich unterscheidet, wie sie Huguet (Célèbres conversions contemporaines, Paris 1852) analysiert (vgl. auch M. Prince, Zeitschr. f. Religionspsychologie I 59, Hahn, Die große Erweckung S. 38f.)? Eine intensive Beschäftigung mit der gegnerischen Gedankenwelt geht vorher; sie führt unmerklich dazu, daß man sich auf den Standpunkt des Gegners versetzt — und plötzlich bemächtigt sich die bekämpfte Anschauung des so lang Widerstrebenden! So braucht die Wandlung des Saulus zu Paulus nicht anders erklärt werden als die berühmte des Alphonse Ratisbonne am 20. Januar 1835 (vgl. Huguet S. 359, James S. 223. 257). Eine Vision als Zwischenglied zwischen der noch unter der Schwelle des Bewußtseins bleibenden Vorbereitung und dem Moment, den man theologisch als „Durchbruch der Gnade" bezeichnet, ist in beiden Fällen bezeugt und hat, abgesehen von der augenscheinlichen Wahrhaftigkeit beider Aussagen, noch alle psychologische Wahrscheinlichkeit für sich. Aber ein Moment wird bei den Konversionen zumeist übersehen, das mir von großer Wichtigkeit scheint: die Nachahmung im engeren Sinne, die Anpassung an das Wesen einer bestimmten Persönlichkeit.

Daß bei Ratisbonne ein gewisses Eingehen auf die Art seines Bekehrers, des H. de Bassierre, mitgewirkt hat, scheint auf der Hand zu liegen. Aber für die gesamte Heiligenwelt des Christentums wie des Buddhismus spielt vor allem die unmittelbare Nachahmung des Religionsstifters eine fundamentale

Rolle. Jene „Nachfolge Christi“, die das unsterbliche Andachtsbuch des Thomas a Kempis predigt, ist von Heiligen wie Franz von Assisi als so greifbare Wahrheit erlebt worden, daß die Suggestion der Stigmata, man möchte fast sagen, gar nicht unterbleiben konnte. Freilich gehört zu solchem Maß der „Einfühlung“ (um einen wichtigen Kunstausdruck der deutschen Ästhetik in die Religionspsychologie zu übertragen), des Hineinversetzens in eine fremde Individualität, um wieder theologisch zu reden, „Gnade“; und die innere Verwandtschaft des Pater Seraphicus mit Christus beruht eben darauf, daß er ein „religiöses Genie“ war; ein typischer Religionsstifter, bietet er deshalb der Legende Gelegenheit zu den wunderbarsten „conformitates“ wie mit Christus, so mit Buddha (vgl. meinen Aufsatz in der „Nation“ 24, 392). Aber die *pénétration des sentiments d'autrui* bezeichnet Joly (S. 23) sehr treffend als ein Hauptelement im Wesen auch der geringeren Heiligen; von hier aus erklärt er die Prophetengabe der hl. Katharina von Siena. Man wird auch für die Wunderheilungen dies Moment nicht außer acht lassen dürfen; nur wirkt es da auf beiden Seiten. Der Thaumaturg steigt hinein in die Seele des Gelähmten, und indem er gleichsam von dort aus den Gestus des Genesenden vornimmt, hilft er dem Kranken, der seinerseits die Gebärden des Wundertäters instinktiv wiederholt, sich erheben. Der Arzt holt aus der Seele des Kranken die Vorbereitung, der Kranke aus der des Arztes den „Heilwillen“, wie unsere Romantiker sagten: durch Entschluß, aufzustehen und zu wandeln. Die körperliche Heilung wird ganz so behandelt wie die moralische, bei der auch der Prediger unverständlich bleibt, wenn er sich nicht in die Seele des Sündigen versenkt, und der Hörer ungeheilt, wenn er sich nicht an die Seele des Predigers anklammert. Nicht wenige Zeugnisse, die unmittelbar auf diese „Rettung durch den Glauben“ deuten, findet man noch bei den neuesten Thaumaturgen, bei Mrs. Eddy, bei dem Propheten Dourè; wobei noch daran erinnert werden muß,

welche starke Rolle die Autosuggestion sogar bei einem Scharlatan spielt. In dem Augenblick, da er Wunder tun wollte, glaubte wahrscheinlich Cagliostro selber daran: so stark durchdrang er sich mit der Vorstellung eines Wundertäters.

Diese Nachahmung verehrter Persönlichkeiten hat nun aber wiederum ihren Hauptsitz in den religiösen Sekten. Sie beginnt mit der äußeren Nachahmung einzelner, bezeichnender Taten. Auf manchem Wallfahrtsweg schleppen die Gläubigen Kreuze; aber es kommt noch anderes vor: Prof. Bälz teilte auf der Stuttgarter Naturforscherversammlung (21. Sept. 1906) mit, daß sich eine Frau 1731—34 jedes Jahr am Karfreitag „ganz nach der Art des Heilands ans Kreuz nageln ließ und so vollkommen in Ekstase war, daß sie keinen Schmerz fühlte." — Indessen sind das erst Vorstufen: Nachahmung nicht der Persönlichkeit, sondern einzelner Kundgebungen. Nichts ist aber häufiger, als daß der Verehrer die verehrte Persönlichkeit unmittelbar und als Ganzes zu reproduzieren versucht, oder vielmehr, da dieser Ausdruck viel zu viel bewußten Willen andeutet: daß infolge jener „Einfühlung" in seinen Willen er sich völlig mit diesem eins fühlt. So entsteht eine der häufigsten Formen moderner Mythologie: die des „falschen Messias".

In allen Zeiten hat die Sehnsucht gläubiger Menschen einen Vollender all ihres Sehnens erhofft und in der Gestalt eines Messias realisiert (C. Scholl, Die Messiassagen des Morgenlandes Hamburg 1852). Selbst die nüchternen Chinesen sollen am Ende der Tage einen vollendenden „großen Heiligen" erwarten (ebd. S. 12). Dieses Verlangen nach einem Erfüller aller Sehnsucht vereinigt sich bei christlichen Sekten mit dem Glauben an Christus als den Messias. Während also in den „falschen Propheten" des Islams — noch zuletzt in dem von Lord Kitchener im Sudan besiegten Mahdi — nur die allgemeine Idee des Messias verkörpert wird, nimmt sie bei den christlichen Ketzern spezifisch die Gestalt des wiedergeborenen Christus an. Hierfür gerade sind die russischen Sekten mit ihrer archaischen

Einfachheit ungemein bezeichnend. Der Stifter des Chlüstentums erklärt sich für Christus und den Sohn Gottes (Grass, Die russischen Sekten 1, 57 u. ö.); der Begründer der Skopzen hält sich für den göttlichen Erlöser und Sohn Gottes (Grass, Die geheime heilige Schrift der Skopzen S. 1 u. ö.); und eben jetzt berichten die Zeitungen, daß die „Johanniten" den bekannten Priester Johann von Kronstadt für den auferstandenen Christus in Persien halten (s. Vossische Zeitung 1. Nov. 1907). In weiterer Nachahmung des Vorbildes findet sich zu dem Gottessohn fast regelmäßig eine Gottesgebärerin; so bei Pöschl, bei Skopzen und Chlüsten, bei den Johanniten und eben jetzt wieder bei der polnischen Sekte der Mariaviten (verdammt durch Dekret der Inquisition am 4. Sept. 1904 und durch Enzyklika an die polnischen Bischöfe vom 26. Mai 1906; vgl. allg. B. Merwin, Österr. Rundschau 8, 484, Zs. f. Rel. Psychol. 1, 469). Und weiter führt diese Nachahmung des Vorbildes dahin, daß die ganze Passion wirklich nacherlebt wird; wofür der arme italienische Prophet Lazzaretti ein typisches Beispiel ist. Nicht aus innerer Verwandtschaft heraus wie bei Franz von Assisi sondern aus dem „Nachleben Christi" heraus finden sich da Einzelzüge, wie der Judas, der angekündigte Tag der Vollendung, der feierliche Einzug; auch die gut mythologischen Zahlen (E. Rasmussen, Ein Christus aus unseren Tagen S. 160 u. ö.), die sich natürlich auch z. B. bei den Chlüsten einstellen (400 Jahre: Grass a. a. O. S. 400; 33 Jahre: S. 24; im hundertsten Jahr S. 26, 27). Als letztes Siegel der Göttlichkeit kommt dann die „Trauer der ganzen Natur" hinzu — ein so uralt mythischer Zug, daß er bei den russischen Gottesleuten („und so lange war ein Nebel über der ganzen Erde, wie lange Danila Philipowitsch im Kerker saß" S. 13) so wenig aus dem biblischen Bericht entlehnt zu sein braucht wie bei Osiris oder bei Balder — bei dem wieder Bugge das behauptet hat. Dagegen sind natürlich die Jungfrauengeburt (durch eine Greisin S. 16: die hl. Anna mit der hl. Maria

kombiniert) oder die zwölf Gebote (S. 15) eine Folge des Wiedergeburtsmythus.

Natürlich kann das Maß des Mystischen in diesen „Nachfolgern Gottes" sehr verschieden sein (vgl. Joly a. a. O. S. 45 f.). Daß die russischen (und polnischen) Häresiarchen so unmittelbar mythologisch anmuten, daß in ihnen nicht nur Apollonius von Tyana erneut scheint, sondern viel Älteres: die uralte Gleichsetzung von Gott und Priester, ein Hauptstück im Kultus der alten Azteken wie der alten Germanen und in Tibet wie in Rom — das liegt freilich an der Kulturlosigkeit dieser slawischen Bauern, die fast Geschichtslosigkeit heißen dürfte. Aber wo immer der Verstand, die Sitte, die täglichen Bedürfnisse aufhören, Hemmnisse für das freie Ausleben der Anschauungen zu sein, da haben wir Mythologie. Die Duchoborzen, deren sich Tolstoi so tapfer annahm, sind in ihrer Lebenshaltung viel normaler als die Skopzen; aber auch sie erwarten so heiß den Messias, daß die Zeitungsnachricht (am 23. November 1906, Vossische Zeitung), auch sie hätten einen leibhaftigen Christus unter sich gefunden, nicht unwahrscheinlich klingt. Ebenso mußte die glühende Sehnsucht der Juden nach einem Messias Erfüllung finden: sie verkörpert sich in historischen Gestalten wie Sabbathai-Zewi oder dem Baal Schem der Chassidim im 18. Jahrhundert, dessen höchst interessante Legenden (von Martin Buber 1907 und 1908 übersetzt) noch lehrreicher wären, wenn man den Grad der wissenschaftlichen Genauigkeit bei dem Bearbeiter kennte. Aber Analogien zu Kriterien christlicher Heiligkeit wie dem Erraten fremder Gedanken (Joly S. 23) stehen fest. — Das einfache Liedchen der Spohnianer, deutscher Chiliasten im Kaukasus (vgl. Moritz Busch, Wunderliche Heilige, Leipzig, 1879, S. 128) steht weit ab von den ekstatisch verzerrten Gesängen der Chlüsten; aber die Visionen und die Anbetung einer Gottesmutter teilen sie mit jenen. Und der sachliche Bericht Hyram Smiths über die Verfolgungen der Mormonen (M. Busch, Geschichte der

Mormonen, S. 98) sticht von dem Selbstbericht des Skopzen Seliwanow so stark ab wie der „Amerikanismus“ von dem Wesen der russischen Orthodoxie; aber das mythische Element befehlender Offenbarungen und die Herrschgewalt des Propheten teilen die sehr weltlichen Heiligen der Letzten Tage mit den asketischen Selbstverstümmelern.

Und dies mythologische Element läßt sich nicht einmal durch ein großes Maß von Wissenschaftlichkeit allein vertreiben. Des ist Zeuge der gelehrte Visionär Swedenborg, dessen Neue Kirche noch heute Missionare aussendet, die die unmittelbare Realität seiner Offenbarungen predigen. Gerade diese Lehren sind sehr interessant, weil dieselben Männer, die so Eigentümliches über die Natur der Engel verkündigen, die wörtliche Auslegung von Bibelstellen öfters ablehnen (die Lehren der Neuen Kirche in der Deutschen Synode der Neuen Kirche, S. 9. 27). Des ist Zenge aber auch ein so großer Gelehrter und Denker wie Nietzsche, wenn er sich am Ende seiner Laufbahn mit bewußter Hemmungslosigkeit dem Mythologem der „Ewigen Wiederkehr“ hingab.

Aber selbst wo Phantastik oder Leidenschaft nicht mitwirken, führt die unbegrenzte Hingabe an eine Anschauung zum Mythus. Denn in solchen Fällen ist der Atavismus der mythologischen Begriffsbildung zwar nicht, wie in den bisher besprochenen Fällen allen, psychologisch, wohl aber logisch bedingt.

In einem Aufsatz über „Die Grenzen des Irrtums“ (wieder abgedruckt in meinen „Gestalten und Problemen“, S. 299) habe ich zu erweisen gesucht, daß dem Menschen nicht einmal im Irren unbegrenzte Freiheit gegeben ist. Es bleibt ihm auch für die kühnsten Phantasien, für die tollsten Hypothesen, für die unglaublichsten Kombinationen nur ein beschränkter Spielraum. Deshalb kommt auch die geschulte wissenschaftliche Phantasie, wenn sie das ihr abgesteckte Gebiet überfliegen will, über mythische Anschauungen und Ideen nicht heraus.

Diese Seite ist fast so wenig beachtet worden, wie die psychologische häufig. Gewiß ist auch ihre praktische Bedeutung um so viel geringer, wie gelehrte Phantasten seltener sind als sektiererische Visionäre. Theoretisch aber ist die Wichtigkeit kaum weniger groß.

Ich spreche hier nicht von den „gelehrten Legenden", in denen auf wissenschaftlichem Wege unrichtige Ergebnisse gewonnen werden, die sich dann wie Tatsachen in unserer Anschauung festsetzen. Hier könnte man ein mythologisches Element höchstens in dem festen Glauben finden, in dem etwa Goethe mit den unrichtigen Ergebnissen seiner Farbenlehre beharrte. Aber hier handelt es sich nur um die Kanonisation eines Irrtums; dieser selbst aber ist ohne jene hemmungslose Hingabe an eine Anschauung erzeugt, die uns für das Mythologische wesentlich und charakteristisch schien Für diese dagegen scheinen mir zwei besonders lehrreiche Gruppen die Meditations- und die Schöpfungsmythen

Die Meditation, die Versenkung in andächtige Stimmung, die wir als eine Hauptquelle der Mythologie ansahen, ist bei den Mystikern aller Zungen zum Gegenstand gelehrter Schulung und künstlicher Technik geworden. Am weitesten geht dies „Training" im Yoga der Inder (vgl. z. B. James S. 400f.; K. Schmidt, Fakire und Fakirtum passim). Von irgendwelcher Ursprünglichkeit ist bei der mit allen Hilfsmitteln genährten „Loslösung von der Existenz" gewiß nicht die Rede. Auch kann man ohne gewaltsame Ekstase durch sie hindurchgehen, wie Max Müllers schönes Buch über den edlen und reinen Râmakrishna (London 1898) lehrt. Râmakrishna (1833—1886) erreicht durch fromme Versenkung die höchsten Stufen der Meditation: die Einheit mit dem weltdurchdringenden Brahman (*Ekam advitigam* a. a. O. S. 79) und die Identifikation mit allem was lebt (*Tat tvam asi* S. 91). Aber was ist beides anders als jene urmythologische Gleichsetzung von Priester und Gott (s. oben) oder als jene Übertragung der

eigenen Überkraft in unbelebte Dinge, die wir Fetischismus nennen (vgl. meinen Aufsatz, Arch. f. Rel.-Wiss. 11, 320).

Noch seltsamer zeigt sich auf einem anderen Gebiet der Zwang des Mythischen.

Über nichts pflegten sich unsere Aufklärer so grenzenlos zu verwundern, wie über die „Abgeschmacktheit" der heidnischen Schöpfungssagen. Und in der Tat: sieht man Lukas' gutes Buch (Die Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker, Leipzig 1893) durch, so erschrickt man zuerst vor einem Höllenbreughel phantastischer Anschauungen. Die Welt entsteht, indem aus dem Urwasser ein Ei hervorgeht (bei den Ägyptern, a. a. O. S. 59) oder der Sohn eines Eies (bei den Indern, S. 89); oder sie blüht aus der Knospe auf (ebenfalls bei den Indern, S. 91). Häufig wird sie, was begreiflich ist, als Produkt eines geschlechtlichen Aktes dargestellt (auch bei den Indern, S. 91). Doch schon früh tritt an die Stelle solcher rasch aus der Vermutung in den Glauben übergegangener Hypothesen die wissenschaftliche Arbeit: Hesiod schon kommt (nach Zeller) auf dem Wege „der stufenförmigen Abstraktion" zu dem Chaos als Urprinzip (S. 158) — wohin altindische, altgermanische, vor allem auch altbabylonische Kosmogonie längst auch gelangt war.

Die Kosmogonie hat die Forscher nicht wieder losgelassen: Lucrez, Descartes, Kant (verglichen von A. Hoffmann, Vossische Zeitung, 29. Febr. 1908), Haeckel, Svante Arrhenius (Das Werden der Welten, S. 107, vgl. allg. Troels-Lund, Himmelsbild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten, Leipzig 1908; Svante Arrhenius, Die Vorstellung vom Weltgebäude im Wandel der Zeiten, Leipzig 1908). Überwiegend haben diese sich wohl noch in wissenschaftlichen Grenzen gehalten, d. h. Hemmungsmaßregeln walten lassen, obwohl Ostwald in seiner Naturphilosophie alle kosmogonische Spekulation an sich für unwissenschaftlich erklärt. Sicher aber ist sie das wenigstens oft geworden.

Im Anhang zu seiner Streitschrift gegen den Materialisten Carl Vogt („Der Kampf um die Seele vom Standpunkt der Wissenschaft", Göttingen 1857) teilt Rudolf Wagner in ironischer Absicht drei „Ansichten über Menschenschöpfung aus den Kosmogonien deutscher Gelehrten im 19. Jahrhundert" mit. Schelver, der Botaniker, vermutet (a. a. O. S. 136), daß in Afrika noch „der Keim und der Embryo der körperlichen Natur des Menschengeschlechts" zu entdecken sei. Da haben wir den Urmenschen der Mythologien und Schöpfungssagen, der sich noch größtenteils in den Händen der Natur befindet — die Natur also gut mythologisch als eine Gottheit, ein Prometheus gedacht, die formt und fertig Geformtes aus ihrer Hand entläßt! — Der Zoolog Oken erklärt (S. 139) das Meer für den Uterus, in dem sich der erste Mensch als Fötus entwickelt habe, aus dem Schleim, das Infusorien bildet (S. 141), in einer bestimmten Temperatur (S. 143). Da haben wir die Entstehung aus dem „Urschlamm" (vgl. R. Wagner S. 121), wie sie auch Phönizier und Orphiker (Lukas S. 193) verkünden! — Der Physiker Rötgen kombiniert diesen Urschlamm mit dem Menschenei (S. 144) und legt dies Ei auf den Himalaya (S. 166). Auch zahlreiche Kosmogonien (Lukas S. 250) kombinieren Ei und Urmaterie, und die Bibel kennt den Ort der Menschenschöpfung.

Man wiederhole nicht einfach Goethes Verse:

> Man kann nichts Kluges, kann nichts Dummes denken,
> Was nicht die Vorwelt schon gedacht,

sondern man erkenne die logische Notwendigkeit an, die bei jeder hemmungslos ausgedachten und ausgesprochenen Hypothese den über die Entstehung des Lebendigen grübelnden Gelehrten in die Nähe uralter Kosmogonien und somit „in innigste Beziehung zu Mythus, Religion und Ritus" der Urvölker (Lukas S. 256) treten läßt!

Auch dies ist kein neuer Gedanke, und Carl Hauptmann hat schon ein Buch über die Mythologie in der modernen Physiologie geschrieben, und einst hat Alexander

v. Humboldt den physiologischen Gedanken der Lebenskraft (in den „Ansichten der Natur") in einem Mythus verkörpert. Oder Gottfried Keller erzählt, wie seine Dichterphantasie die „Blutwellen" bei Jakob Huches anatomischem Vortrage fließen und wogen sah. Aber nicht darauf kommt es uns hier an, Rückfälle in die Vergötterung oder Substantialisierung von Begriffen vorzuzeigen. Vielmehr sollten unsere Beispiele aus dem Treiben neuerer Sekten, aus dem Leben moderner Propheten, aus dem Denken unlängst verstorbener Gelehrten die ungeschwächte Fortdauer des mythenbildenden Triebs und seine psychologische oder logische Notwendigkeit zeigen. Die Seele und der Verstand des Menschen besitzen nur ein begrenztes Maß von Möglichkeiten, ihre Anschauungen oder Stimmungen zum Ausdruck zu bringen; wer bis an die Grenzen dieser Möglichkeiten geht, wird immer mit denen zusammentreffen, die in Urzeiten bis zu diesen Grenzen gegangen sind.

Was Scherer die Methode der wechselseitigen Erhellung nannte, das hat in der Religionsgeschichte, Religionspsychologie, Mythologie noch eine weite Laufbahn vor sich. Es würde sich wohl verlohnen, moderne Thaumaturgen wie Mr. Dowie und Mr. Eddy systematisch auf die Elemente ihres Prophetentums zu prüfen: was ist hier Nachahmung christlicher Vorbilder, was psychologischer Zwang zum Mythischen? Nicht minder dankbar wäre eine systematische Prüfung philosophischer Spekulationen über das unserer Beobachtung Entzogene; denn etwa die Spekulationen über das Weltende berühren sich nicht minder unvermeidlich mit alter Eschatologie, als die über die Weltentstehung mit alter Kosmogonie. Den Spielraum der menschlichen Phantasie auszumessen ist eine so lockende als dringende Aufgabe der Psychologie — Ribots bekanntes Werk über die Phantasie hat das Problem nicht einmal gestreift; kennen wir erst ihre Bewegungsfreiheit, so werden wir auch über „Ähnlichkeiten" und „Entlehnungen" in der Mythologie vorsichtiger zu urteilen lernen!

Ein neuer Zeuge der altchristlichen Liturgie

Von **F. Skutsch** in Breslau

In seiner Besprechung von Zieglers Firmicus (Berl. phil. Woch. 1909 Nr. 25) erwähnt Weyman eine ihm von mir brieflich mitgeteilte Vermutung. Ich hätte sie lieber noch zurückgehalten und künftig in etwas größerem Zusammenhang begründet; nachdem sie aber einmal das Licht der Öffentlichkeit erblickt hat, möchte ich ihr doch ein paar Geleitworte mitgeben, so gut mir das im Augenblick möglich ist. Nach zwei Seiten muß ich dazu etwas weiter ausholen.

I

Bereits im Jahr 1870 hat F. Probst (Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte)[1] die Beobachtung gemacht, daß das eucharistische Gebet im 8. Buch der apostolischen Konstitutionen (CA) mit Stellen namentlich bekannter christlicher Autoren so genau übereinstimmt, daß an einer gemeinsamen Quelle kein Zweifel sein kann. Diese Quelle fand er unter Berufung auf Justin apol. I 13 u. 65 in einem von alters her bei der Kommunion üblichen Gebete: Justins Inhaltsangabe eines solchen stimmt genau zu jenem aus den CA und den anderen Autoren erschlossenen Gebete (Preis Gottes für die Schöpfung, Dank für die daraus sich ergebenden Vorteile, für den Wandel der Jahreszeiten).

Nur allmählich hat sich die Forschung entschlossen, Probst zu folgen und hier wirklich an ein Stück altchristlicher Liturgie

[1] Ich bin auf die ganze Frage aufmerksam geworden durch den nachher zu zitierenden Aufsatz von Weyman. Diesem Aufsatz verdanke ich auch viel von meiner Literaturkenntnis.

zu glauben. Aber die rasch aufeinanderfolgenden Entdeckungen des gleichen Gebetstextes in älteren christlichen Schriftstellern müssen nachgerade jeden Zweifel beheben. Ich führe hier diejenigen Gelehrten auf, die sich (ohne freilich immer die Konsequenz mit voller Entschiedenheit zu ziehen) durch Heranziehung neuen Materials und in anderer Weise um die Frage verdient gemacht haben. Gelegentlich behandelt ist sie von Kattenbusch (Das apostol. Symbol II 348ff.), von Wilpert (Fractio panis, Freiburg 1895, S. 48ff.) und von Grégoire in seiner Ausgabe des Martyriums der Drillinge Speusippos, Elasippos und Melesippos (Saints jumeaux et dieux cavaliers, Paris 1905, S. 32ff.), energisch in Angriff genommen von Drews (Untersuchungen über die sog. clement. Liturgie, Tübingen 1906). Dann hat neuestens Weyman einen neuen Zeugen (Ps.-Cyprian = Novatian de spect.) vorgeführt und bei der Gelegenheit sehr förderliche Einzelbemerkungen gemacht (Histor. Jahrbuch d. Görres-Gesellschaft 1908 S. 575ff.).[1]

II

Unter dem Namen des Julius Firmicus Maternus besitzen wir bekanntlich aus dem 4. Jahrhundert ein umfängliches astrologisches Werk 'mathesis' und eine christliche Schrift 'de errore profanarum religionum'. Frühere Philologengeschlechter glaubten die beiden Erzeugnisse nicht einem und demselben Firmicus zutrauen zu dürfen; seit Kroll und ich die Identität der Verfasser zuerst bestimmt ausgesprochen haben (Herm. 29, 519), haben sich die Beweise so gehäuft, daß heute kein Zweifel mehr sein kann: es genügt dafür hier ein Verweis auf Bolls vorzüglichen Artikel 'Firmicus' im Pauly-Wissowa.

Die Verschiedenheit der Anschauungen in beiden Werken schien ein Blick auf die Chronologie genügend aufzuklären. Buch II der Mathesis fällt ins Jahr 336 oder in den Anfang von

[1] E. v. d. Goltz *Das Gebet in der ältesten Christenheit* (Leipzig 1901) ist auf diese Fragen nicht eingegangen.

337 (Mommsen Herm. 29, 470 ff.); die christliche Schrift fällt sicher nicht vor 343, wahrscheinlich 346 (siehe z. B. Boll a. a. O.). Firmicus hätte also Zeit gehabt, sich inzwischen zum Christentum zu bekehren.

Tatsächlich war man auf irgendwie bedeutsame Spuren des Christentums in der mathesis nicht gestoßen. Denn Krolls Beobachtung, daß die Mathesis den hebraisierenden Ersatz des ablativus comparationis durch *a* kennt (Rhein. Mus. 52, 588), konnte an sich Bekanntschaft des Astrologen Firmicus mit christlicher Literatur nicht überzeugend beweisen. Schwerer fällt schon ins Gewicht ein merkwürdiger Satz, der der Mathesis mit der christlichen Schrift gemeinsam ist, unter den zahlreichen sprachlichen Berührungen beider die auffallendste, trotzdem aber Ziegler in seiner trefflichen Ausgabe des Christen entgangen und erst ganz neuerdings von Weyman (in seiner Besprechung Zieglers) und von mir beobachtet. „Was Gott will, ist schon geschehen" drückt der Christ (S. 68, 11 Z.) so aus: *voluntas dei perfecti operis substantia est.* Wörtlich dasselbe steht S. 280, 17 f. unserer Ausgabe des Astrologen, und zwar nicht etwa beiläufig, sondern in dem feierlichen Gebete an den *quicumque es deus*, mit dem er sein fünftes Buch eröffnet.

Aber dies selbe Gebet zeigt noch in weit umfassenderer und sichrerer Weise, wie nahe schon der Astrologe Firmicus dem Christentum stand; denn es deckt sich mit wesentlichen Teilen jenes alten liturgischen Gebets, dessen Spuren Probst uns verfolgen gelehrt hat. Und um jeden Gedanken an Zufall auszuschließen, ein wiederum ganz ähnliches Gebet eröffnet auch das siebente Buch der Mathesis und ergänzt sich mit dem im fünften Buch zu einem vollkommenen Ebenbild des christlichen.

III

Der Beweis für diese Behauptung wird hier einfach durch Zusammenfassung der so verschiedenartig gebrochenen Strahlen geliefert. Ich zerlege die Gebete des Firmicus in ihre einzelnen Sätze und schreibe jedem die christlichen Parallelen bei aus

jenen Stellen, deren liturgischer Charakter schon von den oben genannten Gelehrten durch Vergleich mit den CA erkannt worden ist oder die ich hier zum erstenmal auf Grund des gleichen Indiciums beiziehe (insbesondere Theophilus an Autolycus). Die Sätze des ersten firmicianischen Gebetes habe ich fortlaufend numeriert. Wo die des zweiten sich damit inhaltlich decken oder berühren, habe ich die beiden Fassungen als a und b unter dieselbe Nummer gesetzt; diejenigen Sätze des zweiten Gebets aber, für die im ersten eine Entsprechung fehlt, habe ich als 10—12 zwischengeschoben.

Im übrigen habe ich meiner Zusammenfassung nur noch wenig vorauszuschicken. Ich habe nicht zu erschöpfen versucht. Nicht nur, daß sich gewiß noch bei andern christlichen Schriftstellern als den hier herangezogenen Benutzung der Liturgie nachweisen lassen wird[1] — ich hätte auch aus den von mir angeführten noch mehr beischreiben können. Anderseits bin ich darauf gefaßt, daß man vielleicht nicht alle meine Vergleiche berechtigt finden wird. Man möge aber hierbei folgendes bedenken. Ich muß des Vergleiches halber aus dem Zusammenhang reißen, und diese Isolierung verringert bisweilen die unmittelbare Verständlichkeit eines Satzes und damit die Ähnlichkeit des Verglichenen, die sich im Zusammenhang ohne weiteres ergibt — daher ich auch den Leser dringend bitten möchte, wenigstens einige der Stellen (namentlich etwa CA, Theophilus und Novatian) im Original nachzulesen. Dies gilt besonders, wo etwa der Schriftsteller die Liturgie für seine Zwecke so umformt wie Irenaeus, der sie in Frageform umsetzt: „was haben die Heidengötter getan, das der Schöpfung unseres Gottes sich vergleichen ließe? *quos caelos firmaverunt? quam terram solidaverunt?*“ usw. Auch die größere oder geringere stilistische Eleganz des einzelnen Benutzers kann natürlich äußerliche Differenzen hervorbringen.[2]

[1] Ähnliches z. B. bei Lactant. inst. II 9.

[2] Siehe z. B. über den stilistischen Charakter des ersten Clemens-Briefes Harnack *Sitz.-Ber. d. Berl. Akad.* 1909 S. 59.

Endlich ließ es die verschiedene Zerlegbarkeit der Sätze oft zweifelhaft, zu welchem Firmicussatz eine Parallele am praktischsten beizuschreiben war. Zwar habe ich darum einige Wiederholungen nicht gescheut; aber ich rechne doch vor allem darauf, daß der Leser das Ganze zu überblicken versucht.

Indes es soll nicht scheinen, als ob ich für meinen Beweis Nachsicht erbitte; die braucht er nicht, denn er verträgt manchen Abstrich. Die Reihenfolge der Exzerpte habe ich belassen, wie sie sich mir zufällig ergeben hatte; nur daß ich die CA voranstellte, war selbstverständlich.

1 Qui per dies singulos caeli cursum celeri festinatione continuas.

CA VII 34 S. 426 Z. 27: *παμφαεῖς τε φωστῆρες . . . ἀπαράβατον σώζοντες τὸν δόλιχον* usw., s. zu Nr. 9.

Min. Fel. 17,5: caelum ipsum vide quam late tenditur, quam rapide volvitur.

Clem. Rom. ad Cor. I 20 (Patres apostol. ed. F. X. Funk I² S. 126 Z. 4): *οἱ οὐρανοὶ τῇ διοικήσει αὐτοῦ σαλευόμενοι ἐν εἰρήνῃ ὑποτάσσονται αὐτῷ.*

Novatian de trinit. Anfang: qui caelum alta sublimitate suspenderit. Es folgen Sonne, Mond und Sterne, dann: haec omnia legitimis meatibus circumire totum mundi ambitum voluit etc. (vgl. Nr. 9).

Novatian (= Ps.-Cyprian Bd III H.) de spect. 9 S. 11 Z. 13: astrorum micantes choros et assidue de (?) summa mobilitate fulgentes.

Theoph. ad Autol. I 6: *στοιχείων τὸν εὔτακτον δρόμον . . . τὴν οὐρανίων παμποίκιλον κίνησιν* usw., s. Nr. 9.

Μαρτ. Σπευσ. S. 12 Z. 22 Grég.: *ἀστέρων χοροὺς ἐν οὐρανῷ φαιδρύνας* usw. usw. (lat. S. 11 Z. 22: lunae cursum certis metarum anfractibus per plateas caeli ire constituit etc.).

2a) Qui maris fluctus mobili agitatione perpetuas.

b) Qui maris fluctus intra certos terrae terminos coartavit.

CA VII 35 S. 430 Z. 1: *θάλασσα κυμαινομένη πεπέδηται ἄμμῳ, τὴν σὴν βούλησιν πεφρικυῖα.* VIII 12 S. 498 Z. 27: *ὁ τὴν μεγάλην θάλασσαν χωρίσας τῆς γῆς.* 500, 4: *ὁ συστησάμενος ἄβυσσον καὶ μέγα κύτος αὐτῇ περιθείς, ἁλμυρῶν ὑδάτων*

σεσωρευμένα πελάγη . . ὁ πνεύμασί ποτε μὲν αὐτὴν κορυφῶν εἰς ὀρέων μέγεθος, ποτὲ δὲ στρωννύων αὐτὴν εἰς πεδίον, καὶ ποτὲ μὲν ἐκμαίνων χειμῶνι, ποτὲ δὲ πραΰνων γαλήνῃ.

Das. VII 34 S. 426 Z. 12: ὁ διαχωρίσας ὕδατα ὑδάτων στερεώματι; Z. 21: αὐτὴν δὲ τὴν θάλασσαν πῶς ἄν τις ἐκφράσειεν; ἥτις ἔρχεται μὲν ἀπὸ πελάγους μαινομένη, παλινδρομεῖ δὲ ἀπὸ ψάμμου usw.

Min. Fel. 17, 9: aspice oceanum: refluit reciprocis aestibus.

Clem. Rom. S. 126 Z. 14: τὸ κύτος τῆς ἀπείρου θαλάσσης κατὰ τὴν δημιουργίαν αὐτοῦ συσταθὲν εἰς τὰς συναγωγὰς οὐ παρεκβαίνει τὰ περιτεθειμένα αὐτῇ κλεῖθρα usw.; cf. S. 140 Z. 12 ff.

Novatian trin.: qui . . . maria soluto liquore diffuderit . . . fines (maris) litoribus inclusit, quo cum fremens fluctus et ex alto sinu spumans unda venisset, rursum in se rediret nec terminos concessos excederet, servans iura praescripta.

Ders. de spect. S. 11 Z. 17: extensa maria cum suis fluctibus atque litoribus.

Theoph. I 7: ὁ συνταράσσων τὸ κύτος τῆς θαλάσσης καὶ ἠχῶν τὰ κύματα αὐτῆς, ὁ δεσπόζων τοῦ κράτους αὐτῆς etc.

Μαρτ. Σπευσ. S. 12 Z. 25: πελάγη σὺν αἰγιαλοῖς κυματοῦσι τετειχισμένα ὁ νομοθέτης Χριστὸς συνεστήσατο.

3a) Qui terrae soliditatem inmoto fundamentorum robore roborasti.

b) Qui terram in medio collocatam aequata moderatione sustentat.

CA S. 498, Z. 15: τὴν γῆν ἐπ᾽ οὐδενὸς ἱδρύσας . . . ὁ πήξας στερέωμα; 500, 10: ὁ . . . τὸν . . . κόσμον . . . περισφίγξας εἰς ἕδραν ἀτρεμῆ γῆς ἀσφαλεστάτην.

Das. S. 426 Z. 12: ὁ γῆν ἑδράσας.

Clem. Rom. S. 140 Z. 10: γῆν . . . ἥδρασεν ἐπὶ τὸν ἀσφαλῆ τοῦ ἰδίου βουλήματος θεμέλιον.

Novatian trin.: qui . . . terram deiecta mole solidaverit.

Ders. de spect. S. 11 Z. 16: terrae molem libratam cum montibus.

Iren. contra haer. II 30, 3: quos caelos firmaverunt? quam terram solidaverunt?

Theoph. I 7: ὁ τανύσας τὸν οὐρανὸν μόνος καὶ θεὶς τὸ εὖρος τῆς ⟨γῆς⟩ ὑπ᾽ οὐρανόν . . ὁ θεμελιώσας τὴν γῆν ἐπὶ τῶν ὑδάτων . . . ὁ θεὸς τῇ σοφίᾳ ἐθεμελίωσε τὴν γῆν.

Μαρτ. Σπευσ. S. 12 Z. 24: οἰκουμένης πλάτος ἀπέραντον σὺν τοῖς ὄρεσιν ὁροθετήσας.

4 Qui laborem terrenorum corporum nocturnis soporibus recreasti.

CA S. 498 Z. 16: *καὶ νύκτα καὶ ἡμέραν κατασκευάσας* (auch zum folgenden); S. 498 Z. 18: *καὶ τῇ τούτου (φωτὸς) συστολῇ ἐπαγαγὼν τὸ σκότος εἰς ἀνάπαυλαν τῶν ἐν τῷ κόσμῳ κινουμένων ζώων.*

Das. S. 426 Z. 18: *καὶ νὺξ ὠνομάζετο καὶ ἡμέρα προσηγορεύετο* (auch zum folgenden; hier besonders muß man den ganzen Zusammenhang in den CA beachten).

Min. Fel. 17, 6: quid tenebrarum et luminis dicam recursantes vices, ut sit nobis operis et quietis alterna reparatio?

Novat. de spect. S. 11 Z. 11: solis ortum aspiciat, rursus occasum mutuis vicibus dies noctesque revocantem (auch zum folgenden).

5 Qui refectis viribus rursus gratiam dulcissimi luminis reddis.

CA S. 499 Z. 17: *ὁ ἐξαγαγὼν φῶς ἐκ θησαυρῶν*; 19: *ὁ τὸν ἥλιον τάξας εἰς ἀρχὰς τῆς ἡμέρας ἐν οὐρανῷ.*

Das. S 426 Z. 17: *φῶς δὲ καὶ ἥλιος εἰς ἡμέρας καὶ καρπῶν γονὴν γεγένηνται.*

Min. Fel. 17, 6 (siehe oben).

Clem. Rom. S. 126 Z. 5: *ἡμέρα τε καὶ νὺξ τὸν τεταγμένον ὑπ' αὐτοῦ δρόμον διανύουσιν, μηδὲν ἀλλήλοις ἐμποδίζοντα.*

Novatian (s. zum vorigen).

Clem. Alex. *εἰς τὸν παιδ.* V 13: *ὁ δείξας αὐτὸς ἡμέραν τε καὶ φάος.*

Iren. l. l.: quae luminaria elucidaverunt? (wohl eher auf Schaffung der Sterne zu beziehen).

Theoph. I 6: *ἐξάγων τὸ φῶς τὸ γλυκὺ καὶ τὸ ποθεινὸν καὶ ἐπιτερπὲς ἐκ θησαυρῶν αὐτοῦ.*

Μαρτ. Σπευσ. S. 12 S. 19: *ὃς μετὰ τὴν ζοφερὰν καὶ γνοφώδη νύκτα ὄρθρον ἀνέτειλεν* usw. (lat. S. 11 Z. 20: qui post tenebrosam et caecam noctem lumen prodire iussit).

6 Qui fragilitatem corporis divina mentis inspiratione sustentas.

CA S. 500 Z. 20: *καὶ οὐ μόνον τὸν κόσμον ἐδημιούργησας, ἀλλὰ καὶ τὸν κοσμοπολίτην ἄνθρωπον . . . πεποίηκας αὐτὸν ἐκ ψυχῆς ἀθανάτου καὶ σώματος σκεδαστοῦ.*

Das. S. 428 Z. 7: *ἐκ μὲν τῶν τεσσάρων σωμάτων διαπλάσας αὐτῷ τὸ σῶμα, κατασκευάσας δ' αὐτῷ τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος.*

Min. Fel. 17, 4: numen praestantissimae mentis quo omnis natura inspiretur moveatur alatur gubernetur.

Novatian trin.: hominem quoque mundo praeposuit et quidem ad imaginem Dei factum, cui mentem et rationem indidit et

prudentiam, ut Deum posset imitari, cuius etsi corporis terrena primordia, caelestis tamen et divini halitus inspirata substantia.

Theoph. I 7: *οὗ ἡ πνοὴ ζωογονεῖ τὸ πᾶν· ὃς ἐὰν συσχῇ τὸ πνεῦμα παρ' ἑαυτῷ ἐκλείψει τὸ πᾶν. τοῦτον λαλεῖς, ἄνθρωπε, τούτου τὸ πνεῦμα ἀναπνεῖς.*

7a) Qui omnem operis tui substantiam salutaribus ventorum flatibus vegetas.

b) Qui ventorum flatus cum quadam facit necessitatis moderatione variari.

CA S. 498, 22: *ὁ ποιήσας . . . ἀέρα ζωτικόν*; 500, 18: *σταθμὸν ἀνέμων διαπνεόντων ὅτε προσταχθῶσιν παρὰ σοῦ.*

Das. S. 426 Z. 12: *ὁ διαχωρίσας ὕδατα ὑδάτων στερεώματι καὶ πνεῦμα ζωτικὸν τούτοις ἐμβαλών.*

Clem. Rom. S. 126 Z. 21: *ἀνέμων σταθμοὶ κατὰ τὸν ἴδιον καιρὸν τὴν λειτουργίαν αὐτῶν ἀπροσκόπως ἐπιτελοῦσιν.*

Novat. S. 11 Z. 19: extensum aerem medium tenuitate sua cuncta vegetantem.

Theoph. I 7: *ὁ θεμελιώσας τὴν γῆν . . . καὶ δοὺς πνεῦμα τὸ τρέφον αὐτήν, οὗ ἡ πνοὴ ζωογονεῖ τὸ πᾶν, ὃς ἐὰν συσχῇ τὸ πνεῦμα παρ' ἑαυτῷ ἐκλείψει τὸ πᾶν.*

Μαρτ. Σπευσ. S. 12 Z. 27: *ἀέρα . . . διοικῶν, ποτὲ μὲν ἐφαπτόμενον νεφελῶν, ὄμβρους τε καὶ χειμῶνας ἐπιμετροῦντα τῇ γῇ, ποτὲ γαληνιῶντα καὶ εὔδιον* (lat. S. 11 Z. 29: laxavit nubibus cursum, ut illic influant pluviam ubi ipso iubente eas distinxerunt flabra ventorum, quae nunc tepenti molliore temperant saeculum, nunc rigenti algore penetrant mundum, ut fertilitatem agris impertiant et viventium omnium muniant sospitatem).

8a) Qui fontium ac fluviorum undas infatigabili necessitate profundis.

b) Qui terram perennibus rigat fontibus.

CA 498, 22: *ὁ ποιήσας ὕδωρ πρὸς πόσιν καὶ κάθαρσιν*; 500, 10: *ὁ ποταμοῖς διαζώσας τὸν . . . κόσμον καὶ χειμάρροις ἐπικλύσας καὶ πηγαῖς ἀενάοις μεθύσας.*

Min. Fel. 17, 9: vide fontes: manant venis perennibus; fluvios intuere: eunt semper exercitis lapsibus.

Clem. Rom. S. 126 Z. 23: *ἀέναοί τε πηγαί, πρὸς ἀπόλαυσιν καὶ ὑγείαν δημιουργηθεῖσαι, δίχα ἐλλείψεως παρέχονται τοὺς πρὸς ζωῆς ἀνθρώπους μαζούς.*

Novatian trin.: fontium ora reseravit et lapsuris fluminibus infudit.
Ders. de spect. S. 11 Z. 16: profusa flumina cum suis fontibus.
Iren. l. l.: quae flumina abundare fecerunt? quos autem eduxerunt?
Theoph. l. l.: *πηγῶν τε γλυκερῶν καὶ ποταμῶν ἀενάων ῥύσιν.*
Μαρτ. Σπευσ. S. 12 Z. 24: *ποταμοὺς ἀενάους σὺν πηγαῖς ἀφθόνοις παρέχων* (lat. S. 11 Z. 24: fontes aperuit . . . perpetuos cursus fluminibus contulit).

9a) Qui varietatem temporum certis dierum cursibus reddis.
b) Qui solem formavit et lunam, qui omnium siderum cursus ordinesque disposuit.

CA S. 426 Z. 27: *παμφαεῖς τε φωστῆρες τούτων* (*δένδρων καὶ ζώων* scil.) *τιθηνοί, ἀπαράβατον σώζοντες τὸν δόλιχον καὶ κατ' οὐδὲν παραλλάσσοντες τῆς σῆς προσταγῆς, ἀλλ' ὅπῃ ἂν κελεύσῃς, ταύτῃ ἀνίσχουσι καὶ δύουσιν εἰς σημεῖα καιρῶν καὶ ἐνιαυτῶν.*
CA S. 498 Z. 19: *ὁ τὸν ἥλιον τάξας εἰς ἀρχὰς τῆς ἡμέρας ἐν οὐρανῷ καὶ τὴν σελήνην εἰς ἀρχὰς τῆς νυκτός.*
CA S. 500 Z. 13: *ἐπλήρωσας τὸν κόσμον καὶ διεκόσμησας αὐτὸν . . . ἐνιαυτῶν κύκλοις, μηνῶν ἡμερῶν ἀριθμοῖς, τροπῶν τάξεσιν.*
Min. Fel. 17, 5: caelum ipsum vide . . . quod in noctem astris distinguitur vel quod in diem sole lustratur . . . vide et annum ut solis ambitus faciat, et mensem vide ut luna auctu senio labore circumagat; ib. 7: quid cum ordo temporum ac frugum stabili varietate distinguitur . . . qui ordo facile turbaretur, nisi maxima ratione consisteret.
Clem. Rom. S. 126 Z. 6: *ἥλιός τε καὶ σελήνη, ἀστέρων τε χοροὶ κατὰ τὴν διαταγὴν αὐτοῦ ἐν ὁμονοίᾳ δίχα πάσης παρεκβάσεως ἐξελίσσουσιν τοὺς ἐπιτεταγμένους αὐτοῖς ὁρισμούς.*
Novatian trin. 1: in solidamento caeli luciferos solis ortus excitavit, lunae candentem globum ad solacium noctis mensurnis incrementis orbis implevit, astrorum etiam radios variis fulgoribus micantis lucis accendit et haec omnia legitimis meatibus circumire totum mundi ambitum voluit, humano generi dies menses annos signa tempora utilitatesque factura.
Ders. de spect. S. 11 Z. 11 ff.: solis ortum aspiciat . . ., globum lunae temporum cursus incrementis suis detrimentisque signantem, astrorum micantes choros assidue de (?) summa mobilitate fulgentes, anni totius per vices membra divisa et dies ipsos cum noctibus per horarum spatia digestos.
Clem. Alex. V. 15: *ὁ δείξας αὐτὸς ἡμέραν τε καὶ φάος, καὶ τὸν πολοῦσιν ἄστρα νημερτῆ δρόμον . . . τροπῶν τε καιρὸν εὐστόχως δήσας κύκλῳ.*

Iren. l. l.: quas emiserunt stellas? . . . quibus autem circulis infrenaverunt ea?

Theoph. I 6: *κατανόησον, ὦ ἄνθρωπε, τὰ ἔργα αὐτοῦ, καιρῶν μὲν κατὰ χρόνους ἀλλαγὴν καὶ ἀστέρων τροπάς, στοιχείων τὸν εὔτακτον δρόμον ἡμερῶν τε καὶ νυκτῶν καὶ μηνῶν καὶ ἐνιαυτῶν τὴν εὔτακτον πορείαν . . . καὶ τὴν τῶν λοιπῶν ἄστρων χορείαν γινομένην ἐν τῷ κύκλῳ τοῦ οὐρανοῦ.*

Μαρτ. Σπευσ. S. 12 Z. 20 ff.: *ἀνατολὰς ἡλίου καὶ δύσεις ἀναστήσας, ἡμέρας τε καὶ νυκτὸς ἀλάλους διαλλαγὰς ὁρίσας, σελήνης κύκλων ἀριθμὸν διανέμων, χρόνων προόδους, ἐνιαυτῶν καὶ μηνῶν στάσεις διαστήσας, ἀστέρων χοροὺς ἐν οὐρανῷ φαιδρύνας* (lat. S. 11 Z. 21: qui . . . ortum solis et occasum segregavit, dies constituit, tempora dispunxit, lunae cursum . . . per plateas caeli ire constituit, stellis quoque splendentibus varia claritate caelum ornavit).

10 (Buch VII). Qui ignem ad sempiternam substantiam divinae perpetuitatis inflammat.

C A VIII 12 S 498 Z. 25: *ὁ ποιήσας πῦρ . . . πρὸς ἐνδείας ἀναπλήρωσιν καὶ τὸ θερμαίνεσθαι ἡμᾶς καὶ φωτίζεσθαι ὑπ' αὐτοῦ.*

11 (Buch VII). Qui omnes homines feras alites et omne animantium genus divina artificii maiestate composuit.

C A VIII 12 S. 500 Z. 1: *καὶ τὴν μὲν (θάλατταν) ζώοις μικροῖς καὶ μεγάλοις πληθύνας, τὴν δὲ (γῆν) ἡμέροις καὶ ἀτιθάσοις πληρώσας.* Ähnlich Z. 13 ff., Z. 20: *καὶ οὐ μόνον τὸν κόσμον ἐδημιούργησας, ἀλλὰ καὶ τὸν κοσμοπολίτην ἄνθρωπον ἐν αὐτῷ ἐποίησας.*

Clem. Rom. S. 140 Z. 11 ff.: *τά τε ἐν αὐτῇ ζῶα φοιτῶντα τῇ ἑαυτοῦ διατάξει ἐκέλευσεν εἶναι· θάλασσαν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ζῶα προετοιμάσας ἐνέκλεισεν τῇ ἑαυτοῦ δυνάμει . ἐπὶ πᾶσι τὸ ἐξοχώτατον . . . ἄνθρωπον ταῖς ἱεραῖς καὶ ἀμώμοις χερσὶν ἔπλασεν.*

Min. Fel. 17, 10: quidue animantium loquar adversus sese tutelam multiformem? . . . aut pedum celeritate liberas[1] aut elatione pinnarum? ipsa praecipue formae nostrae pulchritudo deum fatetur artificem usw.

Novatian trin. 1 spricht von den multimoda animalia des Meeres: . . . Post quae hominem quoque mundo praeposuit, et quidem ad imaginem dei factum.

---

[1] Die Vermutung *libratas* liegt nahe und wird durch die Klausel empfohlen, scheint aber dem Zusammenhang nicht angemessen.

Iren. II 30, 3: quam multitudinem animalium formaverunt partim quidem rationabilium partim autem irrationabilium, universorum forma ornatorum?

Theoph. I 6: *κατανόησον . . . τήν τε πολυποίκιλον γονὴν κτηνῶν τετραπόδων καὶ πετεινῶν καὶ ἑρπετῶν καὶ νηκτῶν.*

Μαρτ. Σπευσ. S. 12 Z. 30: *ἐν ἀέρι μὲν μετέωρον ὁρμὴν, ἐν ὕδασι δὲ νηκτῶν κατάλληλον φύσιν, ζώων δὲ διαφόρων καὶ ἑρπετῶν καὶ κνωδάλων ἀναρίθμητα γένη ἐπὶ γῆς, πολλὰ δὲ πλήθη ἀνθρώπων ἐπέδειξε* (lat. S. 11 Z. 28 ff.).

12 (Buch VII). Qui ad fabricationem omnium quattuor elementorum diversitate composita ex contrariis et repugnantibus cuncta perfecit.

CA VII 34 S. 428 Z. 7: *ἐκ μὲν τῶν τεσσάρων σωμάτων διαπλάσας αὐτῷ* (scil. *τῷ ἀνθρώπῳ*) *τὸ σῶμα.* VIII 12 S. 500 Z. 22: *(τὸν ἄνθρωπον) κόσμου κόσμον ἀναδείξας . . . διὸ καὶ πεποίηκας αὐτὸν ἐκ ψυχῆς ἀθανάτου καὶ σώματος σκεδαστοῦ . . . τοῦ δὲ ἐκ τῶν τεσσάρων στοιχείων.*

Novatian trin. 2: in concordiam elementorum omnium discordantes materias sic conectens, ut ex disparibus elementis ita sit unus mundus ista coagmentata conspiratione solidatus, ut nulla vi dissolvi possit usw.

13 Solus omnium gubernator ac princeps, solus imperator ac dominus.

CA S. 496 Z. 18: *τὸν μόνον ἀγέννητον καὶ ἄναρχον ἀβασίλευτον καὶ ἀδέσποτον* u. ä. ö. S. 428 Z. 18: *παντοκράτορ.*

Min. Fel. 18, 7 cum palam sit parentem omnium deum nec principium habere nec terminum, qui nativitatem omnibus praestet, sibi perpetuitatem . . . qui universa quaecumque sunt verbo iubet, ratione dispensat, virtute consummat (auch zu allen folgenden Stellen des Firmicus).

Clem. Rom. S. 126 Z. 26: *ὁ μέγας δημιουργὸς καὶ δεσπότης τῶν ἁπάντων.* S. 140 Z. 6: *αὐτὸς γὰρ ὁ δημιουργὸς καὶ δεσπότης τῶν ἁπάντων.*

Theoph. I 7: *ὁ τῶν ὅλων κύριος.* I 4: *Θεὸς δὲ λέγεται διὰ τὸ τεθεικέναι τὰ πάντα . . . καὶ διὰ τὸ θέειν ἐστὶν τὸ τρέχειν καὶ κινεῖν καὶ ἐνεργεῖν καὶ τρέφειν καὶ προνοεῖν καὶ κυβερνᾶν καὶ ζωοποιεῖν τὰ πάντα. κύριος δέ ἐστιν διὰ τὸ κυριεύειν αὐτὸν τῶν ὅλων . . . παντοκράτωρ δὲ ὅτι* usw. usw.

14 Cui tota potestas numinum servit.

CA S. 498 Z. 10: *ὁ δι' αὐτοῦ πρὸ πάντων ποιήσας τὰ Χερουβὶμ καὶ τὰ Σεραφίμ, αἰῶνάς τε καὶ στρατιάς, δυνάμεις τε καὶ ἐξουσίας, ἀρχάς τε καὶ θρόνους, ἀρχαγγέλους τε καὶ ἀγγέλους.*

15 Cuius voluntas perfecti operis substantia est (siehe oben S. 293).
CA VII 35 S. 430 Z. 25: *ὅτε γὰρ θέλεις, πάρεστί σοι τὸ δύνασθαι.*

16a) Cuius incorruptis legibus conventa natura cuncta substantia perpetuitatis ornavit.

b) Qui omnia necessitate perpetuitatis excolit (excoluit?).
CA 496, 26 ff.?

17 Tu omnium pater pariter ac mater, tu tibi pater ac filius uno vinculo necessitudinis obligatus.
S. z. B. CA 498, 9: *ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ σου.* Vgl. Dieterich Mithrasliturgie S. 156.

IV

Man muß ähnliche Stellen der klassischen Profanliteratur, wie sie auch Weyman heranzieht, vergleichen, um die ganze Festigkeit der Verbindung zwischen Firmicus und den Christen zu erkennen. Bei Cicero de nat. deor. II 91f. und 98 (d. h. doch wohl Poseidonios) z. B. findet sich wohl eine ähnliche Lobpreisung des Schöpfers in den Einzelheiten der Schöpfung und die Übereinstimmung geht gelegentlich bis in die Worte (z. B. 98: *adde huc fontium gelidas perennitates, liquores perlucidos amnium*), aber ganz fremde Dinge stehen dazwischen, andere fehlen; es ist eine gewisse Familienähnlichkeit, die ja ihren natürlichen Grund haben wird,[1] aber nicht jene sprechende in jedem Zuge, die das Gebet des Firmicus und das christliche geradezu zu Zwillingen stempelt. Ähnliches gilt von Seneca Marc. 18 und Helv. 9, 6. Vor allem fehlt an diesen rein kontemplativen Stellen die Gebetsform, die die einzelnen Schöpfungsakte in Form von Relativsätzen oder Partizipien als Apposita von *Deus* (oder wie der Schöpfer sonst genannt wird) bringt.

Gerade hierin zeigt sich dagegen eine gewisse Verwandtschaft des Firmicusgebets mit Formeln der in die Zauberpapyri

[1] Vgl. über den Zusammenhang griechischer und christlicher Gebete neuestens Th. Schermann, Griech. Zauberpapyri und das Gemeinde- und Dankgebet im I. Klemensbriefe (Texte und Untersuchungen XXXIV 26).

eingeschobenen Gebete und Beschwörungen wie *ὁρκίζω σε θεὸν φωσφόρον ἀδάμαστον . . . τὸν πυκνοῦντα τὰ νέφη καὶ ὑετίζοντα τὴν γῆν . . . ὃν ὑμνεῖ ὁ οὐρανὸς τῶν οὐρανῶν . . . τὸν περιθέντα ὅρη τῇ θαλάσσῃ τεῖχος ἐξ ἄμμου καὶ ἐπιτάξαντα αὐτῇ μὴ ὑπερβῆναι . . . τὸν συνσείοντα τοὺς τέσσαρας ἀνέμους . . . τὸν ἐφορῶντα ἐπὶ γῆς καὶ ποιοῦντα ἔκτρομα τὰ θεμέλια αὐτῆς* usw. (Pap. Paris. 3009, bei Dieterich Abraxas S. 138) oder

τίς δ' ἀνέμους ἐκέλευσεν ἔχειν ἐνιαύσια ἔργα;
εἷς θεὸς ἀθάνατος πάντων γενέτωρ σὺ πέφυκας
. . . . . καὶ τρομέουσιν
οὔρεα σὺν πεδίοις πηγῶν ποταμῶν τε τὰ ῥεῖθρα
καὶ βυσσοὶ γαίης καὶ πνεύματα πάντα τὰ φύντα.
οὐρανὸς ὑψιφαής σε τρέμει καὶ πᾶσα θάλασσα,
κύριε παντοκράτωρ ἅγιος καὶ δέσποτα πάντων,
σῇ δυνάμει στοιχεῖα πέλει καὶ φύεθ' ἅπαντα,
ἠελίου μήνης τε δρόμος νυκτός τε καὶ ἠοῦς

(nach dem Leydener Papyrus von Dieterich hergestellt Fleckeis. Jahrb. Suppl. XVI 778f.)[1]. Aber auch hiermit (um auf die Anlehnung der Pariser Beschwörung an Formeln des Alten Testaments[2] u. dgl. nicht erst einzugehen) hat Firmicus weder im Ausdruck noch in der Anordnung noch in der Auswahl der einzelnen Aussagen solch starke Verknüpfungen wie mit der Liturgie der CA.

V

Firmicus war entweder Christ in aller Form, bereits als er seine Astrologie schrieb, oder mit dem Christentum mindestens innig vertraut, wie er sich ja auch von anderen Kulten seiner Zeit nach Ausweis der apologetischen Schrift genaue Kenntnis

[1] Papyr. Brit. Mus. XLVI (bei Kenyon) Z. 473 ff.: *ἐπικαλοῦμαί σε τὸν κτίσαντα γῆν . . . καὶ πᾶν πνεῦμα καὶ τὸν συστήσαντα τὴν θάλασσαν καὶ σαλεύων τὸν οὐρανόν, ὁ χωρίσας τὸ φῶς ἀπὸ τοῦ σκότους.* Auch in Schermanns oben S. 302 Anm. zitierter Schrift finde ich nichts weiter, was hier in Betracht käme.

[2] Siehe Dieterichs Nachweise.

verschafft hatte. Welche von beiden Möglichkeiten man annimmt, jedenfalls haben wir es mit einem höchst charakteristischen Fall von religiösem Synkretismus zu tun. Neben dem christlichen Formular, mit dem zu Anfang von Buch V (S. 280, 4) und Buch VII der *quicumque es deus* angerufen wird, steht nicht nur die Bezeichnung des Astrologen als *antistes Solis ac Lunae et ceterorum deorum, per quos terrena omnia gubernantur* (II 30, 2 S. 85, 21), sondern auch das große Gebet für Kaiser Constantin am Schlusse von Buch I, das sich an die sieben 'Planeten' richtet, zu denen *Sol optimus maximus* (S. 38, 6) und *Iuppiter Tarpeiae rupis habitator* (S. 38, 16) zählen.

Und darin liegt das Eigenartige dieses Falles. Denn daß gläubige Christen sich der Astrologie ergeben, ist trotz Augustins ebenso scharfer wie glänzender Polemik oft genug dagewesen — nur haben sie dann eben den Planeten die göttliche Natur abgesprochen.[1]) Ich möchte keine Beispiele dafür häufen: an den Hermippus z. B. denkt jeder; anderes bei Krumbacher, Byzant. Liter.[2] S. 627. Auch auf den Stephanus philosophus im Catalogus cod. astrol. II 181 ff. sei verwiesen (Anfang des 8. Jahrh.), der den Satz aufstellt: *εἰ δέ τις τὰς τούτων ἐνεργείας ἀνατρέπειν ἐπιχειρήσαι, εὐθὺς τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας ἀρνητὴρ γίγνεται. ταὐτὸ γάρ ἐστι τούτῳ τὸ λέγειν ταῦτα μάτην παρὰ τοῦ θείου λόγου προῆχθαι* usw. (S. 183, 34 ff.), worauf S. 185 ein Abschnitt folgt: *ὅτι οὐκ αὐτεξουσίᾳ οἱ ἀστέρες ἐνεργοῦσιν, ἀλλ' ἀπὸ τῆς τοῦ δημιουργοῦ δυνάμεως.* Aus neuerer Zeit habe ich Entsprechendes in den Mitteilungen der Schles. Gesellschaft für Volkskunde IX S. 38 erwähnt und setze hier wenigstens einiges aus der Widmung eines in seiner Zeit hochberühmten Werkes, der Astrologia Gallica des Jean Baptiste Morin (Haag 1661, darin das Horoskop Ludwig XIV., Richelieus usw.), her: Epistula dedicatoria ad regem regum et dominum dominantium Iesum Christum filium dei. . . . Tu enim

[1] Vergl. Boll Neue Jahrbücher 1908 I S. 109 (besonders Anm. 2).

me fecisti . . . non Atheum, non Idololatram, non Mahumetanum, non Iudaeum, sed Christianum; non Haereticum, non Schismaticum, sed Catholicum . . . Tu hoc opus Astrologiae . . . ad honorem tuae infinitae sapientiae . . . absolvere mihi dedisti mentemque meam ad te perpetuo attendere voluisti, ne quid contra supercoelestem tuam doctrinam veramque Religionem scriberem usw.[1]

[1] Cardanus hatte das Horoskop Christi aufgestellt und Morin verteidigt das in seiner Vorrede S. XXI. Die Vorrede ist überhaupt das, was an dem fürchterlichen Wälzer allein noch ein gewisses Interesse bietet, z. B. in der Polemik gegen Gassendi, der die Astrologie angegriffen hatte wie einst die Akademiker. — Um zum Schluß noch einmal zu Firmicus zurückzukehren, sei die Stelle S. 14, 2 ff. Ziegl. hier verbessert. Die platonische Dreiteilung der Seele ist undenkbar, sagt F.: *si dividitur anima . . ., dissoluto ordine suo incipit esse quod fuerat.* Den richtigen Sinn gibt *desinit* statt *incipit*, aber wer wird das glaublich finden? Weyman bringt in der Rezension von Ziegler drei Stellen aus christlichen Schriftstellern mit *incipit esse quod non erat, desinit esse quod fuerat* (Optat. Milev. V 7) u. ä. und schlägt daher vor *incipit esse quod non fuerat.* Das ist unannehmbar, weil es den Rhythmus des Satzschlusses stört (– ∪ – $\overline{\cup\cup}$ ∪). Das Richtige geben Weymans Parallelen ohne weiteres an die Hand: *incipit ⟨esse quod non erat, desinit⟩ esse quod fuerat.*

Spekulation und Volksglaube in der ionischen Philosophie

Von Otto Gilbert in Halle a. S.

Daß die ionischen Philosophen — Thales, Anaximander, Anaximenes von Milet, Heraklit von Ephesus — einen Hylozoismus und Pantheismus vertreten, ist die allgemeine Annahme. So bezeichnet z. B. Zeller, Philosophie der Griechen 1^5, 672 f. Heraklits Spekulation als „ausgesprochenen Pantheismus". Doch hat man noch niemals im einzelnen nachzuweisen unternommen, wie jene Forscher in ihren Schriften diese ihre pantheistische Grundanschauung in deren Konsequenzen entwickelt und zum Ausdruck gebracht haben. Es wird daher ein Versuch, die grundlegenden Gedanken und deren logische Folgerungen aus den eigenen Aussprüchen der ionischen Denker, wie aus den über ihre Lehre erhaltenen Referaten wieder herzustellen und in ihrer Bedeutung zu würdigen, als berechtigt anerkannt werden müssen.[1]

Vergegenwärtigen wir uns zunächst den Grundgedanken, auf den sich das ganze System der vier Denker aufbaut, so wurzelt derselbe in der Einheit, der Einheitlichkeit der Materie. Die ganze Erscheinungswelt in all ihrer Verschiedenheit und Wandelbarkeit ist aus einer einzigen Grundsubstanz hervorgegangen, deren Entwicklung aus sich selbst die mannigfachen Stofformen hervorbringt, in denen die Materie tatsächlich ge-

[1] Ich zitiere im folgenden nach Diels *Fragmente der Vorsokratiker*, 1. Aufl. Berlin 1903; 2. Aufl. 1906/07. Ich verweise zugleich im allgemeinen auf meine Abhandlungen: *Ionier und Eleaten* im *Rhein. Mus.* Bd 64, 181 ff. und *Heraklits Schrift* περὶ φύσιος in den *Jahrb. f. d. klass. Altertum* Bd 23, 161 ff.

schieden erscheint. Die entscheidenden Definitionen des Aristoteles *οὐρ. Γ* 1. 298^{b} 29 ff.; *μεταφ. Α* 5. 983^{a} 24 ff. betonen bestimmt diese Lehre von der Einheit einer, allen Dingen zugrunde liegenden, Substanz, eines *ἕν*, aus dem alles, was existiert, entsteht: es ist somit alles, d. h. alle Dinge der Welt, nur die *μετασχημάτισις* oder die *πάθη* dieser einen *οὐσία* oder *φύσις*, als des *ὑποκείμενον*, des stofflichen Substrats. Der Stoff ist und bleibt demnach einheitlich: er unterscheidet sich in seinen einzelnen Entwicklungsphasen nur durch die sich wandelnde Struktur, indem er — aus eigener Kraft — sich bald fester zusammenschließt, bald loser sich gestaltet, und, diesen verschiedenen Zuständen entsprechend, mit verschiedenen Namen, als Erde, Wasser, Luft, Feuer, bezeichnet wird. Daher alle Berichterstatter gleich dem Aristoteles stets das *γίγνεσθαι* aller Dinge *ἐξ ἑνός* betonen. So sagt Theophrast bei Aetius 1, 3, 1. 3. 4. 11, daß nach der Lehre der Ionier alles aus dem einheitlichen Grundstoffe entstehe und in eben diesen sich seinerzeit zurückbilde; der Verfasser der Schrift *περὶ φύσιος ἀνθρώπου* (Hippokrates ed. Littré 6, 32) sagt gleichfalls von den Ioniern *ἕν τι εἶναι ὁ τί ἐστι καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ ἓν καὶ τὸ πᾶν*; Diogenes von Apollonia, der auch seinerseits das ionische Dogma vertritt, betont (fr. 2 Diels) *πάντα τὰ ὄντα ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιοῦσθαι καὶ τὸ αὐτὸ εἶναι*; Sextus Emp. adv. mathem. 10, 315 definiert die ionische Lehre mit den Worten *ἐξ ἑνὸς δὲ γεγενῆσθαι τὰ πάντα θέλουσιν*. Daher es nach der Lehre der Ionier überhaupt kein wirkliches Entstehen und Vergehen gibt, sondern alles nur auf *ἀλλοίωσις* oder *ἑτεροίωσις* eben jenes Grundstoffs beruht: vgl. darüber meine meteorologischen Theorien 254 ff.

Wenn sich hiernach die ionische Weltanschauung als ein konsequenter Monismus darstellt, so gestaltet sich derselbe nun dadurch zum Pantheismus, daß die aller kosmischen Entwicklung zugrunde liegende einheitliche Substanz zugleich als das Göttliche, die Gottheit schlechthin, erfaßt worden ist.

So sagt Aristoteles von dem ἄπειρον des Anaximander φυσ. Γ 4. 203^{b} 13 τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον; die Luft, welche Anaximenes als die Urform der Materie und als die bleibende Substanz aller Stoffentwicklung ansieht, wird von Theophrast bei Aetius 1, 7, 13 bestimmt als ὁ θεός charakterisiert; und dem Anaximenes schließt sich hierin wieder Diogenes von Apollonia an, der von seinem Luftstoffe, als der Grundsubstanz, (fr. 5 Diels) sagt: αὐτὸ γάρ μοι τοῦτο θεὸς δοκεῖ εἶναι (hdschr. ἔθος, von Usener in θεός verb.; vgl. dazu Aetius 1, 7, 17); für Heraklit wird das Feuer — weil in seiner Lehre die Weltsubstanz bildend — das Göttliche schlechthin (Aetius 1, 7, 22); die Schule des Thales endlich erkennt in dem Wasser (Aetius 1, 7, 11) die göttliche Substanz aller Dinge (δύναμιν θείαν κινητικήν) Indem sich also diese göttliche Grundsubstanz der Welt — sei dieselbe als Wasser, Luft oder Feuer, oder sei sie als ein noch ungeschiedener Urstoff (ἄπειρον oder ἀόριστον) gefaßt — aus sich heraus entwickelt und somit alle Stoffwandlungen nur Entwicklungsphasen und verschiedene Zustände jener göttlichen οὐσία sind, gestaltet sich die ganze kosmische Evolution zu einer Entfaltung der Gottheit; alle Dinge, weil aus demselben einheitlichen göttlichen Grundstoffe hervorgegangen, haben Anteil an der Substanz und damit zugleich an der Gottheit. Der ionische Monismus wird damit zum Pantheismus.

Ist hiermit der Grundgedanke gezeichnet, aus dem alle ionischen Lehrsysteme, trotz ihrer Verschiedenheit in der Auffassung des Grundstoffes, hervorgegangen sind, so fragt es sich nun, ob wir noch genauer den Weg erkennen können, auf dem die ionischen Denker die göttliche Substanz sich allmählich in die Einzeldinge umbilden lassen. Hierfür ist ein Ausspruch Anaximanders entscheidend, den uns Simplicius in seinem Kommentar zu Aristoteles' Physik (p. 24, 18ff. Diels) aus Theophrasts φυσικαὶ δόξαι (Doxogr. p. 476) erhalten hat und welcher uns einen tiefen Blick in die Weltanschauung jenes Forschers tun läßt. Die Worte lauten: ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς

ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών. διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. Sehen wir, was Anaximander in diesen Worten sagen will. Zunächst ist klar, daß *τὰ ὄντα*, d. h. die Einzeldinge der Erscheinungswelt, in ihrer Existenz auf andere Faktoren zurückgeführt, aus anderen Substanzen oder Stoffen hergeleitet werden. Denn daß unter den Dingen, aus welchen (*ἐξ ὧν*) die *ὄντα* entstehen und in welche (*εἰς ταῦτα*) sie sich wieder auflösen, Stoffe oder Substanzen zu verstehen sind, welche über den Einzeldingen stehen, und nicht etwa andere Einzeldinge, ist klar: denn alle Einzeldinge — namentlich die organischen Bildungen von Pflanze und Tier — gehen tatsächlich bei ihrer *φθορά* nicht in andere Einzeldinge über, sondern lösen sich in ihre Urbestandteile, in ihre Elemente auf. Es kann also der Ausspruch Anaximanders nur den Sinn haben, daß die Einzeldinge aus den Grundstoffen, den Elementen entstehen und in eben diese sich wieder auflösen. Als Grundstoffe Anaximanders, welche sich zunächst aus dem einheitlichen *ἄπειρον* entwickeln, kennen wir aber die vier Elemente: vgl. meine meteorol. Theorien S. 44 und Aristot. *φύσ. Γ* 5. 204^{b} 22ff. Denn da die Worte *ἐξ ὧν — εἰς ταῦτα* bestimmt auf die Existenz mehrerer Stoffe hinweisen, aus welchen die Einzeldinge hervorgehen und in die sie sich wieder auflösen, so kann nicht an das *ἄπειρον* selbst gedacht werden, sondern es können nur die aus diesem in einer ersten Evolutionsphase ausgeschiedenen vier Elemente verstanden werden, welche so als die Mittelstufen zwischen die Grundsubstanz des *ἄπειρον* und die Einzeldinge treten.

In dieser Auffassung stuft sich die Existenz der aus der Ursubstanz entstehenden Gebilde gradweise ab. Denn da Anaximander ein Vergehen des ganzen Kosmos annahm (Aetius 1, 3, 3), indem sich alles wieder in das *ἄπειρον*, als in die einheitliche Substanz, zurückbildet, so können die vier Elemente, als die Grundformen der entwickelten Materie, nur so lange be-

stehen bleiben, als der Kosmos selbst Bestand hat. Es ist also allein die Grundsubstanz, das *ἄπειρον*, ewig und unvergänglich (*ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον, ὥς φησιν ὁ Ἀναξίμανδρος* Arist. *φυσ. Γ* 4. 203^{b} 13); nach Bildung des Einzelkosmos sind es sodann die vier Elemente, welchen eine bleibende Existenz zukommt, solange eben der Kosmos in seinem Bestande sich erhält; die Einzeldinge dagegen, welche wieder aus den vier Elementen hervorgehen, haben nur Anspruch auf eine vorübergehende Existenz, da sie nach einer längeren oder kürzeren Spanne Zeit sich wieder in die elementaren Grundstoffe, aus denen sie hervorgegangen, zurückbilden. Sie zerfallen in ihren Zusammenhängen und werden wieder, was sie einst gewesen, Erde und Wasser, Luft und Feuer.

Dieses stufenweise Abwärtssteigen der Substanz, wie es sich in der Absolutheit der Existenz einerseits — im *ἄπειρον* — in der größeren oder geringeren zeitlichen Begrenzung anderseits — in den Elementen und in den Einzeldingen — ausspricht, tritt noch schärfer und charakteristischer uns entgegen, wenn wir auf das persönliche Leben der Stoffgebilde und auf ihren Anteil an der Gottheit blicken. Aus der Fassung der Worte Anaximanders ergibt sich, daß derselbe durchaus noch auf dem Standpunkte animistischer Weltanschauung steht; jedes Einzelgebilde führt noch ein persönliches Leben. Und ebenso nimmt alles und somit auch jedes Einzelding, wie wir gesehen haben, teil an der Gottheit. So konnte Anaximander den ganzen Kosmos oder *οὐρανός* in seiner Gesamtheit als *θεός* bezeichnen (Aetius 1, 7, 12; Cic nat. deor. 1, 10, 25). Aber es ist anderseits doch klar, daß die vergänglichen Dinge, von denen Anaximander als charakteristisch nur die *ἀδικία* auszusagen weiß, einen weit geringeren Rang beanspruchen dürfen als das *ἄπειρον* in seiner Göttlichkeit schlechthin. Die Folgerung ist unabweislich, daß die Substanz in ihrer Entwicklung in die Einzelelemente und aus diesen wieder in die Einzeldinge an ihrer Absolutheit graduelle Einbußen erleidet: je tiefer sie

hinabsteigt in die irdische Welt, desto mehr büßt sie an persönlichem Leben wie an Göttlichkeit ein.

Um das zu verstehen, müssen wir auch den zweiten Teil des Ausspruchs Anaximanders einer genaueren Betrachtung unterziehen. Es heißt hier von den ὄντα: *διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.* Die Dinge, als lebende und persönliche Wesen gefaßt, stehen gegeneinander im Zustande der Feindschaft: das *ἀλλήλοις* wird zwar in der Aldina ausgelassen, steht aber handschriftlich fest und ist unantastbar. Der Sinn der Worte kann also nur der sein, daß die Dinge sich gegenseitig schädigen und berauben. Wie dieses zu verstehen, scheint mir klar zu sein. Denn fast immer treten uns die Einzeldinge in der Welt als aus verschiedenen Grundelementen zusammengesetzt entgegen, und diese Hereinziehung fremder Stoffe in die eigene Wesenheit erscheint wie ein widerrechtliches Aneignen fremden Guts, eine *ἀδικία*. Von diesem Standpunkte aus hat Anaximander das ganze Getriebe der Welt aufgefaßt: es ist ein Kampf- und Raubzustand, welcher das ganze kosmische Werden beherrscht. Kann überall da, wo die Einzelelemente nicht geschieden für sich erscheinen, sondern die Dinge aus verschiedenen Grundstoffen zusammengesetzt sind, von einer Aneignung fremden Stoffs gesprochen werden, so läßt sich diese Auffassung eines Raubes überall durchführen. Im animalischen Körper z. B. eignet sich der Erdstoff, den man als das eigentliche Substrat und als den ersten Grundstoff bezeichnen kann, die übrigen Elemente im Aufbau des Leibes an (vgl. dazu meine meteorolog. Theorien S. 332ff.): im Tode muß er dieselben wieder freilassen, indem sie sich nun wieder mit ihren Grundstoffen vereinen, Wasser mit Wasser, Luft mit Luft, Feuer mit Feuer. Die Bildung der Wolke vollzieht sich — um noch ein anderes Beispiel anzuführen — in der Weise, daß das Luftelement einen Teil des Wassers an sich zieht, das letztere also um einen Teil seines Stoffes und Volumens beraubt, um denselben

für sich zu verwenden. Dieser Raub aber soll nicht bleibend sein: die Luft oder die Wolke muß nach der Ordnung der Zeit ihren geraubten Wasserbestandteil wieder hergeben und umgekehrt in der Umbildung von Luftteilen in Wasser Buße für ihr widerrechtliches Tun geben. Die Zeit ist es, welche einen Ausgleich aller dieser *ἀδικίαι* vornimmt, daher Anaximander eben die Ordnung der Zeit entschieden betont. Die *φθορὰ κατὰ τὸ χρεών* wird im folgenden *κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν* erklärt; die *φθορά* ist eben *δίκη καὶ τίσις τῆς ἀδικίας*: weil die kosmischen Gebilde für ihr Unrecht Strafe und Buße geben müssen, gehen sie zugrunde. Damit tritt aber dem tatsächlich bestehenden Kampf- und Raubzustande der Welt eine höhere sittliche Ordnung gegenüber und diese letztere kann nur auf *τὸ θεῖον* schlechthin, das absolut Göttliche des *ἄπειρον*, zurückgeführt werden.

So vollzieht sich die ganze kosmische Entwicklung in abstufender Folge. Zwar ist der Kosmos in seiner Gesamtheit von Bewegung und Leben, wie von persönlichem Wesen und Anteil an der Gottheit erfüllt: aber dieses persönliche und göttliche Leben stuft sich, je weiter es sich von dem Urquell der Gottheit entfernt, mehr und mehr ab. Denn indem sich das göttliche *ἄπειρον* in die vier elementaren Stoffe scheidet, und indem es diesen, als Einzelpersönlichkeiten, die Freiheit des Handelns läßt, öffnet es damit dem Unrechte, der *ὕβρις*, Tor und Tür. Ist und bleibt die ewige Einheitssubstanz der göttliche Gesamtwille der höheren Weltordnung, so treten ihm nun in den Einzelwillen der Elemente und weiterhin in den freien Entscheidungen der aus diesen sich bildenden Einzeldinge Widerstände und Hemmungen entgegen, die damit zugleich zu sittlichen Verfehlungen dieser Sonderpersönlichkeiten werden.

Dieselbe Weltanschauung, wie wir sie hier von Anaximander haben nachweisen können, vertritt auch sein Schüler Anaximenes. Hippolytus berichtet ref. 1, 7, 1 von seiner Lehre *ἀέρα ἄπειρον ἔφη τὴν ἀρχὴν εἶναι, ἐξ οὗ τὰ γινόμενα καὶ τὰ γεγονότα καὶ*

τὰ ἐσόμενα καὶ θεοὺς καὶ θεῖα γίνεσθαι, τὰ δὲ λοιπὰ ἐκ τῶν τούτου ἀπογόνων. In dem Ausspruche, daß aus dem göttlichen Urstoffe alles, was je geworden ist, wird und werden wird, entsteht, wird mit voller Klarheit zum Ausdrucke gebracht, daß der ganze Kosmos in all seinen Einzelerscheinungen eine Evolution der Gottheit ist. Da aber die Worte *τὰ γινόμενα καὶ τὰ γεγονότα καὶ τὰ ἐσόμενα* schon alles umfassen, was existiert und je existieren wird, so kann man in den folgenden Worten *καὶ θεούς* ff. nicht etwas Neues und Weiteres erkennen: sie können nur als Erklärung und Scheidung jener ersten Worte verstanden werden. Während der Ausspruch *τὰ γινόμενα* ff. die kosmischen Gebilde einfach nach ihrer Existenz allgemein charakterisiert, erklärt der zweite Teil des Satzes *καὶ θεούς* ff. dieselben nach ihrer näheren oder entfernteren Stellung zur göttlichen Grundsubstanz, dem *ἀήρ*. Hier werden offenbar zwei Phasen unterschieden: einmal *θεοὶ καὶ θεῖα*, sodann *τὰ λοιπά*. Die erste Entwicklungsphase aus der *ἀρχή* des *ἀήρ* schafft *θεοί* (*καὶ θεῖα*), dagegen gehen *τὰ λοιπά*, d. h. *τὰ ὄντα*, die Einzeldinge, aus den *ἀπόγονοι*, d. h. aus eben den *θεοί*, hervor. Damit werden die *θεοί* als die unmittelbar von dem *ἀήρ* erzeugten, als seine Söhne charakterisiert, während *τὰ λοιπά*, die Einzeldinge, erst in zweiter Linie aus der Grundsubstanz stammen, da sie nicht direkt vom *ἀήρ* selbst, sondern von den aus diesem hervorgegangenen *θεοί* abgeleitet werden. Wer sind nun diese *θεοί*, die als Söhne und Erzeugte des göttlichen *ἀήρ* bezeichnet werden? Da wir wissen (vgl. meine meteorol. Theorien 44f.), daß Anaximenes die andern drei elementaren Grundstoffe in direkter Evolution aus der Grundsubstanz hervorgehen ließ, so ist damit von selbst eine Identifikation eben dieser Elemente mit den *θεοί* gegeben: jedenfalls müssen dieselben in erster Linie unter den *θεοί* verstanden werden. Und diese unsere Auffassung des Berichtes Hippolyts wird durch Ciceros Angabe bestätigt, welcher Acad. 2, 37, 118 sagt: Anaximenes infinitum aera, sed ea quae ex eo orerentur

definita: gigni autem terram, aquam, ignem, tum ex his omnia. Man wird unschwer in dieser Scheidung der drei Grundstoffe einer-, der omnia anderseits die beiden von Hippolyt hervorgehobenen Phasen *θεοί καὶ θεῖα* und *τὰ λοιπά* erkennen. Und damit stimmen wieder die Worte Augustins de civit. dei 8, 2 überein, welcher von Anaximenes sagt: qui omnes rerum causas aeri infinito dedit, nec deos negavit aut tacuit; non tamen ab ipsis aerem factum, sed ipsos ex aere ortos credidit. Die Götter, welche hier aus dem aer als ihrer *ἀρχή* hervorgehen, können wieder nur die andern drei Elemente — wenigstens in erster Linie — sein: da aber zugleich omnes rerum causae auf die Grundsubstanz zurückgeführt werden, so können die res, *τὰ ὄντα* des Anaximander, eben nur als von den Elementen in einer zweiten Entwicklungsphase hervorgebracht erklärt werden. Auch Anaximenes faßt also alle Dinge als persönlich, d. h. er steht gleich dem Anaximander auf dem Standpunkte animistischer Weltanschauung; und er läßt nicht minder auf dem Wege einer stufenweisen Evolution alle kosmischen Bildungen aus der göttlichen Grundsubstanz entstehen. Damit wird wieder der ganze Kosmos mit der Gottheit verknüpft und erhält selbst, da alles auf einer Umbildung des göttlichen Einheitsprinzips beruht, Anteil an der Gottheit: aber dieser Anteil stuft sich ab, je weiter die Entwicklung von der *ἀρχή* selbst sich entfernt.

Und dem Anaximenes folgt wieder Diogenes von Apollonia. Ist für ihn gleichfalls der *ἀήρ* (fr. 5 Diels) der alles regierende und beherrschende und gibt es nichts, was nicht teilhat an ihm, da der ganze Kosmos in all seinen Einzelteilen wieder nichts anderes ist als die Umbildung und Ausgestaltung eben jenes einen Grundstoffs, so wird damit bestimmt ausgesprochen, daß die ganze kosmische Entwicklung die Selbstentfaltung des Gottesprinzips ist. Anderseits aber hebt auch Diogenes den Unterschied der Einzeldinge gegenüber der Grundsubstanz hervor, der sich vor allem (fr. 2) in der zeitlichen Begrenzung

der Existenz jener ausspricht, während die *ἀρχή* allein (fr. 7) ewig und unsterblich ist. Auch Diogenes muß also den Kosmos sich stufenweise aus der einheitlichen göttlichen Grundsubstanz haben entwickeln lassen: aber je tiefer diese sich entfaltende *ἀρχή* in die Dinge herabsteigt, desto mehr büßt sie von ihrer Absolutheit und Göttlichkeit ein.

Dieselbe Weltanschauung findet endlich auch in Heraklits Schrift ihren Ausdruck. Ist nach seiner Lehre das Feuer, d. h. in antiker Auffassung die Materie in ihrer losesten und feinstteiligen Struktur, die *ἀρχή*, aus der alles was überhaupt existiert, durch allmähliche Verdichtung entsteht, so wird damit der Kosmos in all seinen Einzelbildungen wieder zu einer Entwicklung des Gottesprinzips, der göttlichen Grundsubstanz selbst. So kann es vom Feuer Heraklits Simplic. *φυσ.* 24, 1 ff. heißen *ἐκ πυρὸς ποιεῖ τὰ ὄντα πυκνώσει καὶ μανώσει*; Aetius 1, 3, 11 *ἐκ πυρὸς πάντα γίνεσθαι*; 1, 7, 22 *τὸ πῦρ — δημιουργὸς τῶν ὄντων*; wie auch Heraklit selbst. fr. 90 sagt *πυρός τε ἀνταμοιβὴ τὰ πάντα καὶ πῦρ ἁπάντων*. Wenn so die ganze kosmische Entwicklung auf einem *ἀλλοιοῦσθαι* des *πῦρ* beruht (Hippol. 9, 10), so treten doch wieder die Elemente selbst — Luft, Wasser, Erde — als die ersten und unmittelbarsten Schöpfungen der Feuersubstanz und als die lebendig und persönlich gefaßten Grundstoffe uns entgegen. So kann es heißen fr. 76 *ζῇ πῦρ τὸν ἀέρος θάνατον καὶ ἀὴρ ζῇ τὸν πυρὸς θάνατον, ὕδωρ ζῇ τὸν γῆς θάνατον, γῆ τὸν ὕδατος.* Damit soll nicht gesagt werden, daß der eine Grundstoff als solcher, in seiner Gesamtheit, dem andern Platz macht, sondern nur, daß Teile des einen Grundstoffs in dem ewigen Kreislaufe des Naturprozesses in den andern Grundstoff übergehen. Indem aber Heraklit hier die elementaren Grundstoffe wieder als einheitliche und persönliche Bildungen faßt, stellt er dieselben offenbar gleichfalls als Mittler und Vermittler zwischen die Einheitssubstanz und die Vielheit der Einzeldinge, *ὄντα* und *πάντα*; er muß also auch seinerseits, gleich dem Anaximander

und dem Anaximenes, diesen Grundformen der Stoffevolution in erster Linie göttlichen Charakter gegeben haben. Wie sehr aber Heraklit gerade das Abwärtssteigen der göttlichen Substanz und damit ihr Verlieren an Kraft und Göttlichkeit betont hat, das habe ich in den Jahrbüchern für das klassische Altertum Bd 23, 166 ff. nachzuweisen gesucht.

So dürfen wir als die Einheitslehre aller ionischen Forscher das Dogma von der einen und einheitlichen göttlichen Grundsubstanz und ihrer allmählichen und stufenweisen Evolution in die Gebilde des Kosmos aufstellen. Aus dem göttlichen Urquell, in dem die höchste Potenz schaffenden Energiestoffes in persönlicher Konzentration vereinigt ist, flutet ein schöpferischer Strom belebten und belebenden Stoffes und bildet zeugend und formend in einem ersten Schöpfungsakte die Grundstoffe, welche damit zu den persönlichen Erzeugten und Trägern der Gottheit werden. Und indem aus diesen persönlich gefaßten Strömen göttlicher Substanz wieder alle Einzelbildungen des Kosmos in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit hervorgehen, gestaltet sich die Welt zu einer Selbstentfaltung und einheitlichen Schöpfung der Gottheit. Es hat somit zwar alles teil an der Gottheit und an der Persönlichkeit: aber je weiter der Gottesstrom persönlichen Lebens seine Wellen treibt, desto mehr trübt er sich. Es ist nicht mehr die volle, unmittelbar göttliche, nicht mehr die ungetrübt reine Substanz, welche sich in den vielen Einzeldingen offenbart: dieselbe verliert von ihrer göttlichen Kraft und Wesenheit, sie sinkt zu unvollkommeneren Formen herab und gibt so zugleich, indem sie jedem Einzelwesen und Einzeldinge die Freiheit des Wollens und Handelns läßt, Raum der ὕβρις, der ἀδικία, dem Bösen.

Wenn so in der Lehre der Ionier die einheitliche Grundsubstanz der Welt als das absolut Göttliche, die elementaren Grundstoffe als göttliche Persönlichkeiten erscheinen — Anaximenes nennt sie θεοί —, so liegt die Frage nahe, ob diese als Einzelgötter gefaßten Stoffbildungen mit bestimmten

Göttern des Volksglaubens in Beziehung gebracht worden sind. Um die Beantwortung dieser Frage zu ermöglichen, mag es gestattet sein etwas weiter auszuholen.

Die Gleichsetzung der Grundstoffe oder bestimmter sich gleich bleibender Stoffverbindungen mit einzelnen Göttern des Volksglaubens war zur Zeit der ionischen Denker keineswegs unbekannt oder ungewöhnlich. Wir haben hierfür das interessante Beispiel des Theagenes von Rhegium, dessen *ἀκμή* in die Regierungszeit des Kambyses 529—522 gesetzt wird. Porphyrius berichtet über ihn in den Scholia *B* zu Homer *Y* 67 (ed. Schrader 1, 240, 14), daß derselbe — die Götterkämpfe der Ilias allegorisch durch die *ἐναντίωσις* aller der *στοιχεῖα*, *ἐξ ὧν τὸ πᾶν συνέστηκεν*, erklärt habe, wie er nicht minder schon einzelne Gottesgestalten als Abstraktionen — so Athene als *φρόνησις*, Ares als *ἀφροσύνη*, Aphrodite als *ἐπιθυμία*, Hermes als *λόγος* — gedeutet habe. Denselben Standpunkt vertreten auch die Kosmologen. Auf alle diese einzugehen, würde zu weit führen: nur die Schrift des Pherekydes von Syros möge hier etwas näher betrachtet werden, die durch den Fund der Grenfell-Hunt Greek Papyri Ser. II no. 11 (über den Diels Berl. Sitzungsber. 1897, 144ff.; Fragm. d. Vorsokr. 2. Aufl. 507f.) ein besonderes Interesse gewonnen hat. Seine Schrift *Πεντέμυχος* (vgl. dazu die *πέντε πτύχες Σ* 481) ist offenbar nach den fünf Welträumen benannt, die er als *μυχοὶ καὶ βόθροι καὶ ἄντρα*, mit Türen und Toren versehen, auffaßte (Porphyr. antr. nymph. 31), in denen er sich die Weltstoffe und Weltpotenzen verborgen hausend dachte. Den fünf Welträumen entsprechen die fünf Weltmächte, die aber ihrerseits wieder den fünf Stofformen entsprechen, in welche der Kosmos geschieden ist. An die Spitze aller kosmischen Entwicklung stellte Pherekydes *Ζάς* und *Χθονίη*, in denen wir unschwer die personifizierten *Οὐρανός* und *Γῆ* erkennen können (über deren Bedeutung vgl. meine Meteorolog. Theorien 327ff.). Gleichzeitig mit diesen Weltprinzipien setzte Pherekydes *Χρόνος*,

d. h. das Prinzip aller zeitlichen und genetischen Evolution: aus ihm gehen (Eudemus fr. 117 bei Damasc. 1, 321 Ruelle) πῦρ καὶ πνεῦμα καὶ ὕδωρ hervor. Damit sind die fünf Weltenstoffe und Weltenpotenzen, und damit zugleich die fünf μυχοί oder Weltenräume gegeben: außer der Erde erscheinen hier die Elemente Wasser, Feuer, Luft (πνεῦμα). Wenn außer diesen vier, später allgemein anerkannten, Elementen als fünfte Macht noch Ζάς, von Hermias irris. 12 (Doxogr. 654) als αἰθήρ erklärt, erscheint, so ist das nicht auffallend: auch die Pythagoreer haben den Äther als wesentlich verschieden vom Feuer aufgefaßt, und Aristoteles ist den letzteren hierin auch seinerseits gefolgt. In Ζάς—αἰθήρ wird offenbar die höchste Weltregion erkannt, der dann im πῦρ die Feuersphäre der Gestirne untergeordnet wird, während die Sphären der Erde und des Wassers gegeben sind. Nur betreffs des πνεῦμα scheint Pherekydes eine Auffassung zu vertreten, die sich von der gewöhnlichen Fixierung der Luftregion in interessanter Weise unterscheidet. Denn die von Origenes c. Cels. 6, 42 aus Pherekydes' Schrift überlieferten Worte κείνης δὲ τῆς μοίρας ἔνερθέν ἐστιν ἡ ταρταρίη μοῖρα· φυλάσσουσιν δ' αὐτὴν θυγατέρες Βορέου Ἅρπυιαί τε καὶ Θύελλα· ἔνθα Ζεὺς ἐκβάλλει θεῶν ὅταν τις ἐξυβρίσῃ werden sich schwerlich anders deuten lassen, als daß der Tartarus, d. h. die unter dem Erdkörper befindliche Sphäre, der eigentliche μυχός des πνεῦμα — des als fünfter Weltstoff bei Damascius a. a. O. genannten Luftelementes — sei. Aus dieser ihrer eigentlichen Wohnstätte kommen die Winde — d. h. die Luft in ihrer Bewegung — zeitweilig auf die Oberwelt, daher Pherekydes die θύρας und πύλας hervorhebt (Porphyr. a. a. O.), durch welche eben die μυχοί gegeneinander abgeschlossen oder geöffnet werden können.

Jedenfalls scheint es mir sicher zu sein, daß wir in der Darstellung des Pherekydes den Versuch zu erkennen haben, die gegeneinander geschiedenen Einzelsphären des Kosmos —

die unterirdische und die irdische, die Hydro-, Atmo- und Feuersphäre — in engere Beziehung zu den verschiedenen Stofformen, Erde, Wasser, Luft, Feuer, zu bringen. Er ist darin ein Vorgänger aller späteren Physiker, die gleichfalls — als der erste nachweisbar Anaximander [Plut.] Strom. 2 — die Elemente an bestimmte Einzelsphären des Kosmos binden. Wenn Pherekydes hierbei die von den Ioniern einheitlich gefaßte Feuersphäre in die Räume des *αἰθήρ* und des *πῦρ* scheidet, so kann das, wie schon bemerkt, nicht auffallen. Jedenfalls ist *Ζάς* oder *Ζεύς* der Vertreter des *αἰθήρ*, und die Angabe Laur. Lyd. mens. 4, 3 *Ἥλιος αὐτὸς* (näml. *Ζεύς*) *κατὰ Φερεκύδην* beruht auf einem Irrtume: Lydus hat nachweisbar (vgl. mens. 2, 7 und dazu Diels Fragm. d. Vors. 2. Aufl. 510, 19) ein gefälschtes Exemplar der Pherekydischen Schrift benutzt, aus der auch jene Identifikation des *ἥλιος* mit Zeus stammt.

Pherekydes hat nun aber, wie die Fragmente und Referate ergeben, die Hauptpunkte der Göttermythen in seine Darstellung hereingezogen: wir können also nicht zweifeln, daß er das Wesen der Götter physikalisch gedeutet hat. Daher kann Theopomp bei Diog. L. 1, 116 (Fr. Hist. Graec. 1, 287 = fr. 66) von ihm sagen *τοῦτον πρῶτον περὶ φύσεως καὶ θεῶν γράψαι*; während seine Schrift anderseits (Suidas s. v. *Φερεκύδης*; Apollon. Dysk. de pron. fr. 65, 15 Schneider) geradezu als *θεολογία* bezeichnet wird. Wenn daher Aristoteles von den *πρῶτοι θεολογήσαντες μεταφ. Λ* 3. 983^{b} 29 spricht, die zugleich *περὶ τῆς φύσεως* handeln; *B* 4. 1000^{a} von den *περὶ Ἡσίοδον καὶ πάντες ὅσοι θεολόγοι*, welche die *ἀρχαί* der Dinge mit bestimmten *θεοί* identifizieren; *Λ* 6. 1071^{b} 27 ferner die *θεολόγοι οἱ ἐκ νυκτὸς γεννῶντες* erwähnt und *Λ* 10. 1075^{b} 27 die *θεολόγοι* und die *φυσικοὶ πάντες* zusammenfaßt; endlich *μετεωρ. B* 1. 353^{a} 35 die *ἀρχαῖοι καὶ διατρίβοντες περὶ τὰς θεολογίας* wieder mit physikalischen Fragen beschäftigt sein läßt und den Pherekydes und *ἕτεροί τινες μεταφ. N* 4. 1091^{b} 4 als diejenigen bezeichnet, welche Mythisches und Physikalisches

zu vereinigen suchen, so dürfen wir aus all diesen und anderen Angaben den Schluß ziehen, daß die eigentliche physikalische Forschung — wie sie von den ionischen Philosophen scheinbar zuerst vertreten wird — aus der theologischen hervorgegangen ist: die ältere, als theologisch charakterisierte Forschung hat schon ihrerseits in den verschiedenen Stofformen des Kosmos göttliche Persönlichkeiten erkannt und diese letzteren mit bestimmten Einzelgöttern des Volksglaubens identifiziert. Sehen wir nun, ob auch die ionischen Philosophen selbst noch diese Tendenz vertreten.

Pherekydes hat aus dem Grunde für uns noch ein besonderes Interesse, weil wir es als sicher ansehen dürfen, daß Heraklit die Schrift desselben in Händen hatte. Denn die enge Beziehung des Pherekydes zu Ephesus geht aus der Legende über sein Grab Diog. L. 1, 117f. hervor: mit Ephesus war aber auch Heraklits altes königliches Geschlecht unlöslich verknüpft. Wenn daher Heraklit einen besonderen Teil seiner Schrift als *λόγος θεολογικός* Diog. L. 9, 5 bezeichnete, so ist es von vornherein wahrscheinlich, daß er hier die Schrift des Pherekydes, die gleichfalls *περὶ φύσιος καὶ θεῶν* handelte, vor Augen hatte. Denn man kann die Gottheit, auf die sich dem Titel nach dieser *λόγος θεολογικός* Heraklits bezog, nicht in dem Heraklitschen Sinne des *πῦρ ἀείζωον* verstehen, da der erste, über *τὸ πᾶν* handelnde Teil der Schrift die eigentlich physikalische Betrachtung der Welt vorweg genommen hatte. Denn da Welt und Natur nach Heraklit nichts anderes waren als eine Manifestation der Einen Gottheit, so war auch der ganze Welt- und Naturprozeß ohne Begründung und Auslegung des göttlichen Wirkens, d. h. eben der Tätigkeit des Feuers und seiner Wärmeenergie, unverständlich: Heraklit muß also schon im ersten Teile seines Werkes die Bedeutung und das Wesen, wie die Entwicklung und die Metamorphosen der Gottessubstanz gezeichnet haben (vgl. hierzu meine Abhandlung in den Jahrbüchern f. d. klass. Altertum Bd 23, 164ff.).

Hat er daneben noch in einem besonderen Teile die Theologie behandelt, so kann die letztere nur in Beziehung zu den nationalen θεοί stehen, die er somit einer erklärenden oder kritischen Betrachtung unterzog. Nun existiert aber, wie wir sahen, für Heraklit nichts anderes als die Materie: alle Erscheinungen und Zustände der Natur sind die verschiedenen Entwicklungsphasen des einheitlichen Grundstoffes und deren Wirkungen. Hat also Heraklit bestimmte Einzelgötter des Volksglaubens in der Natur und deren Erscheinungen und Zuständen erkannt, so können dieselben nur in Beziehung zu der ursächlichen Gottessubstanz selbst und deren Einzelhypostasen, wie dieselben in den wechselnden Stofformationen, in den elementaren Bildungen und in den verschiedenen Gebieten und Teilen der Natur und der Welt zur Erscheinung kommen, verstanden werden. Als solche göttliche Hypostasen bezeichnet Epicharm (fr. 8 Diels) ἀνέμους, ὕδωρ, γῆν, ἥλιον, πῦρ, ἀστέρας, wo also außer den Elementen selbst, Erde, Wasser, Feuer, Luft, für welche letztere die Einzelwinde genannt werden, noch Sonne und Gestirne als θεοί erscheinen: auch Heraklit, wie die ionischen Philosophen überhaupt, müssen für ihre Bestimmungen der θεοί von diesen und ähnlichen feststehenden Bildungen ausgegangen sein.

Wir haben nun noch bestimmte Anzeichen, daß und wie Heraklit die Volksgötter mit seiner Gotteslehre in Verbindung brachte. Es ist nämlich mit Recht darauf hingewiesen worden, daß Platos Dialog Kratylos sichere Spuren einer Beeinflussung durch Heraklits Lehre aufweist. In dem Streite, ob die Namen der Dinge φύσει, oder ob sie ξυνθήκῃ καὶ ὁμολογίᾳ, bzw. νόμῳ καὶ ἔθει (383AB; 384D), entstanden anzunehmen seien, vertritt Kratylos die erstere Alternative, wonach die Namen und Bezeichnungen der Dinge die getreuen Abbilder und Wiedergaben (μιμήματα 414D; 423; εἰκόνες 432B; ξύμφωνα 436C und ähnlich) der πράγματα oder ὄντα seien. Und diese Auffassung der Namen wird wiederholt und bestimmt als Stand-

punkt Heraklits und der Heraklitschen Schule bezeichnet, daher immer von neuem die Übereinstimmung mit Heraklit betont wird: vgl. 401 D *κατ' Ἡράκλειτον*; 402 A *λέγει Ἡράκλειτος*; B *Ἡρακλείτου*; 440 C *οἱ περὶ Ἡράκλειτον*; 440 E *ὡς Ἡράκλειτος λέγει*. Man hat von anderer Seite diese Erklärung der Namen als ein von der Schule der Herakliteer später aufgebrachtes Novum deuten wollen. Es ist aber schwer glaublich, daß die unter Heraklits Namen später blühende Schule völlig neue Lehren sollte aufgebracht haben, die keinen Zusammenhang mit dem Lehrsystem ihres Meisters und keine Begründung in dessen eigenen Ideen und Aussprüchen fanden. Tatsächlich bieten denn auch die Bruchstücke, welche wir von Heraklits Werk besitzen, deutliche Spuren einer Verwertung der Namen für seine Lehre; und diese Überzeugung, daß die Namen und Bezeichnungen der Dinge der echte und wahre Ausdruck des Wesens dieser seien, fügt sich so naturgemäß in seine allgemeine Weltanschauung ein, daß wir nicht zweifeln können, hier tatsächlich die Lehre Heraklits vor uns zu haben. Das wird sich aus folgendem ergeben.

Die in allen Dingen, wenn auch in verschiedenen Graden, lebendige und schaffende Feuer- und Wärmesubstanz ist zugleich die psychische, die vernünftige, die denkende Kraft, welche, dem Kosmos in seiner Gesamtheit wie den Einzelwesen immanent, das Seelen- und Vernunftleben aller zu einem gemeinsamen und einheitlichen gestaltet. Wie aber das Denken des einzelnen in der Rede, in der zusammenhängenden Sprache, im *λόγος*, seinen naturgemäßen Ausdruck erhält, so muß nach Heraklits Auffassung auch die in allen Wesen gemeinsam und einheitlich wirkende und schaffende Gottesvernunft ihren sprachlichen Ausdruck erhalten: und diese natürliche Äußerung ihrer immanenten Wirksamkeit schafft sich die göttliche Denktätigkeit in den Begriffen und in der vernünftigen Rede. Der *λόγος* wird so die Bezeichnung des vernünftigen Denkens, sowie seines Ausdruckes in der Sprache. Die Schöpfung der

Sprache in den feststehenden, von allen angenommenen Begriffen und Bezeichnungen der Wesen und Dinge, der Handlungen und Zustände, ist so die eigenste Tat der in den Seelen der Menschen gemeinsam und gleichmäßig wirkenden einheitlichen Gottesvernunft, die somit in der von allen gleich gebrauchten Sprache ein gemeinsames Band, einen *λόγος ξυνός*, d. h. *κοινός*, schafft (fr. 2). Diese Auffassung der Sprache, und in erster Linie der sie zusammensetzenden Begriffe und Namen, gibt dem Heraklit das Recht, die *ὀνόματα* der *πράγματα* als *φύσει* geschaffen, d. h. als den natürlichen Ausdruck der immanenten göttlichen Vernunfttätigkeit zu fassen und zu erklären. So kann Kratylos, der Herakliteer, im Sinne seines Meisters sagen 438C: *οἶμαι μὲν ἐγὼ τὸν ἀληθέστατον λόγον περὶ τούτων εἶναι, ὦ Σώκρατες, μείζω τινὰ δύναμιν εἶναι ἢ ἀνθρωπείαν τὴν θεμένην τὰ πρῶτα ὀνόματα τοῖς πράγμασιν, ὥστε ἀναγκαῖον εἶναι αὐτὰ ὀρθῶς ἔχειν.* Es ist nicht menschliches Machwerk, wie es in der Sprache zum Ausdruck kommt, sondern eine höhere Kraft, eben die immanente Gottesvernunft, schafft sich in ihr den natürlichen und damit zugleich notwendigen Ausdruck. So dürfen wir mit Recht behaupten, daß die Lehre, die *ὀνόματα* seien *φύσει* geschaffen und demnach ein Mittel, das Wesen der Dinge zu erkennen, organisch mit der allgemeinen Weltanschauung Heraklits zusammenhängt.

Von diesem Gesichtspunkte aus muß Heraklit in den Namen der Volksgötter zugleich eine Bestätigung für ihre Realität und nicht minder ein Mittel für die Erschließung ihres inneren Wesens erkannt haben. Dementsprechend werden im Kratylos die Götternamen selbst, 395E—408D, wie nicht minder die Begriffe Sonne, Mond, Sterne, Äther, Luft, Feuer, Wasser, Erde, Horen, Jahr, 408D—410D, einer Betrachtung unterzogen, um aus der etymologischen Deutung ihrer *ὀνόματα* Schlüsse auf ihr Wesen zu ziehen. Da hier aber jede Sicherheit fehlt, was auf Heraklit selbst, was auf die Deutungen der späteren Schule zurückgeht, und jedenfalls die meisten dieser

Erklärungen späterer Zeit angehören, so müssen wir es uns versagen, auf diese Deutungen näher einzugehen: wir halten uns an die geringen, aber sicheren Spuren, die uns die Bruchstücke Heraklits selbst liefern.

Hier ist es vor allem bedeutsam, daß Heraklit sein höchstes Gottesprinzip mit dem höchsten Gotte des Volksglaubens identifiziert und hierfür ausdrücklich auf den Namen des letzteren sich beruft. *Ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα* heißt es fr. 32. Das Zögernde dieses Ausspruchs, „es will nicht und will doch", darf man dahin erklären, daß der Hinweis auf *τὸ ζῆν*, der in dem Namen *Ζήν* liegt, nicht genügend ist, um das Wesen dieses höchsten Weltprinzips zu erschöpfen. Auch Sokrates erklärt in Kratylus' Sinne 396 A f. *Ζῆνα — ὅστις ἐστὶν αἴτιος μᾶλλον τοῦ ζῆν — δι' ὃν ζῆν ἀεὶ πᾶσι τοῖς ζῶσιν ὑπάρχει.* Daß auch Heraklit tatsächlich auf das *ζῆν* anspielen will, erkennt man daraus, daß er sonst (fr. 120) den gebräuchlicheren Namen Zeus anwendet, gleichfalls zur Bezeichnung seines höchsten Gottes, wie auch die Referate von Zeus als dem höchsten Gotte Heraklits wie selbstverständlich sprechen.

Und in gleicher Weise redet Heraklit von anderen Gottheiten des nationalen Kults in einer Weise, die den Glauben an die wirkliche Existenz derselben voraussetzt. Apollon, Dionysos — Hades treten in bestimmten Aussprüchen als reale, leibhafte und lebende Göttergestalten uns entgegen, deren Wirklichkeit für Heraklit keinem Zweifel unterliegt. Von Dionys und Hades sagt Heraklit fr. 15 *ὠυτὸς δὲ Ἀίδης καὶ Διόνυσος, ὅτεῳ μαίνονται καὶ ληναΐζουσιν*: und diese Identifizierung der beiden Götter bedarf der Erklärung. Nun ist es bekannt, daß Dionys in Mythus und Kult ebenso Beziehungen zum Lichte wie zum Dunkel, zur Oberwelt wie zur Unterwelt zum Ausdruck bringt. Er heißt *λαμπτήρ* Paus. 7, 27, 3 und zugleich *νυκτέλιος* Paus. 1, 40, 6; Plut. Ei 9. 389 B; er ist *πυριγενής* Diod. 4, 5; Str. 13, 628 und nicht minder *χθόνιος*

Orph. hy. 53, 1. Sein unterirdisches Dasein wurde namentlich in Delphi während der Wintermonate gefeiert, wofür es genügt, auf Preller-Robert 1, 686ff. zu verweisen. Anderseits aber erklärt Heraklit wiederholt (fr. 57. 67) ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, mit der bestimmten Motivierung ἀλλοιοῦται δὲ ὅκως περ ⟨πῦρ⟩: Tag und Nacht sind also nur die wechselnden Erscheinungsformen einer und derselben Gottheit. Und weiter sagt er von der Sonne (fr. 100), daß sie die Trägerin aller μεταβολαί der Natur sei. Aller Wandel von Tag und Nacht sowie aller Wechsel der Jahreszeiten besteht in der ἀλλοίωσις der einen göttlichen Feuer- und Lichtsubstanz. Der Schluß liegt nahe, daß Heraklit — durchaus im Rahmen seiner Gesamtweltanschauung — Dionysos und Hades als die alternierenden Phasen des göttlichen Lichts gefaßt hat. Während Dionysos das letztere in seiner himmlischen Erscheinung und Wirksamkeit darstellt, bringt Hades die Periode des verschwindenden, des sich verbergenden Lichts zum Ausdruck. So wird Dionysos und Hades ὠυτός, wie auch ἡμέρη und εὐφρόνη derselbe θεός ist. Es ist demnach auch wahrscheinlich, daß Heraklit schon die später gebräuchliche etymologische Deutung des ὄνομα Ἅιδης als ἀειδής (Plato Kratylos 403 A) gebilligt und vertreten hat.

Mit besonderer Ehrfurcht spricht Heraklit von Apollon, dem die Worte gelten (fr. 93) ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει. Daher die Sibylle (fr. 92) μαινομένῳ στόματι ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῇ φωνῇ διὰ τὸν θεόν. Auch in diesen Worten spricht sich der unerschütterte Glaube an die Realität der hehren Gottheit Apolls und an die Wahrheit seiner Verkündigungen aus. Im Tempel der Artemis ferner legte Heraklit als Weihegabe seine Schrift nieder (Diog. L. 9, 6), und nichts deutet an, daß diese Beziehung zu der nationalen Göttin als Widerspruch mit seiner Überzeugung empfunden wurde. In den unter Heraklits Namen

gefälschten Briefen, die aber manche Reminiszenz an echte Aussprüche Heraklits enthalten (vgl. Bernays Heraklits Briefe 3ff.), findet sich (Ep. 7 Zeile 53ff.) eine Polemik gegen die *Ἀθηνᾶ πολεμίστρια* und den Ares *ἐννάλιος*: auch hier wird nicht die Existenz dieser beiden Gottheiten geleugnet, sondern nur ihre traditionelle Auffassung bekämpft. Zur Eleusinischen Demeter stand Heraklits Geschlecht (Strabo 14, 633) in alter Beziehung: schon Pherekydes hatte dieselbe, soweit wir urteilen dürfen (fr. 1. 2; Paus. 3, 14, 5), als Erdgöttin gedeutet. Wenn Heraklit das königliche Priesteramt, welches eng mit diesem Kulte verknüpft war, später an seinen Bruder abtrat (Diog. L. 9, 6), so weist doch nichts darauf hin, daß er diesen Schritt deshalb tat, weil er in seiner religiösen Überzeugung in Zwiespalt mit dem Glauben an die Existenz der Göttin gekommen war. Von der Dike und den Erinnyen redet Heraklit (fr. 23. 28. 94) wie von Realitäten, und betreffs der ersteren betont er wieder ihr *ὄνομα* in Deutung ihres Wesens, wie er auch fr. 48 das *ὄνομα* eines Dinges als bestimmend für das Wesen desselben hervorhebt.

So tritt uns in dem, was wir von der Götterlehre Heraklits erfahren, nichts entgegen, woraus wir auf eine Mißachtung der Götter des nationalen Glaubens zu schließen ein Recht hätten. Freilich wollen christliche Schriftsteller von einer Klage wissen, die gegen ihn wegen *ἀσέβεια* anhängig gemacht sei: kein altes Zeugnis aber bestätigt diese Nachricht, die nichts als eine Kombination ist (vgl. Bernays a. a. O. 35f.). Hat Heraklit an den Volksgöttern Kritik geübt, so kann sich das nur auf die Form beziehen, in der die unverständige Menge diese heiligen Persönlichkeiten auffaßte und verehrte. Daher der Ausspruch (fr. 5): *οὔτε γινώσκουσιν θεοὺς οὐδ' ἥρωας οἵτινές εἰσι.* Nicht die Existenz der Götter und Heroen wird hier bezweifelt, nur die Auffassung ihres Wesens wird bekämpft. Denn für die Menge sind die Götter beschränkte, menschenähnliche Geschöpfe, die, wenn auch mit mehr als gewöhnlichen Kräften

begabt, nur in äußerlicher Beziehung zur Natur und zum Leben stehen: für Heraklit aber sind sie die lebendigen Naturerscheinungen selbst, die vernünftigen immanent schaffenden Normen und Ordnungen der Dinge und Geschehnisse, die in allem wirkenden und über allem waltenden Gotteskräfte. Und der Naturordnung, welche alle diese, auf eine einzige *ἀρχή* zurückgehenden, Einzelhypostasen der Gottheit vertreten, entspricht wieder die Sittenordnung, welche die Welt beherrscht. So verschieden auch die *νόμοι* der einzelnen Staaten sein mögen, sie gehen als Ordnungen auf die einzige Gottesordnung zurück. Daher das schöne Wort (fr. 114): *τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται.* Dieser innigen Wechselbeziehung zwischen der göttlichen Naturordnung und dem Sittengesetze der Staatsordnung hatte Heraklit einen besonderen Teil seiner Schrift, den *λόγος πολιτικός*, gewidmet, Diog. L. 9, 5.

Die tiefe Auffassung der Gottheit als der immanenten Weltenvernunft und Sittenordnung erklärt es, daß Heraklit mit einem so leidenschaftlichen Zorn alle frivole und oberflächliche Erfassung der Götter bekämpft. Wenn er erklärt (Diog. L. 9, 1), Homer und Archilochus hätten verdient, aus den Preiswettkämpfen verwiesen und mit Ruten gezüchtigt zu werden, so kann sich ein solches scharfes Wort nur aus der sittlichen Entrüstung über die unwürdige Art erklären, mit der namentlich der erstere die Götter dargestellt hat. Und aus diesem sittlichen Zorn erklärt sich auch der Haß und die Verachtung, aus denen heraus er immer wieder gegen die vernunftlose Menge die Pfeile seines Grimms richtet. Die Menschen beten, sagt Heraklit voll Entrüstung, zu den Götterbildern, wie wenn jemand mit Gebäuden Zwiesprache halten wollte (fr. 5.): denn für Heraklit ist das Walten der Götter unabhängig von Bildern und Kultstätten. Die polemischen Bemerkungen gegen die räumliche Fixierung der Gottheiten und ihr Gebundensein an

Tempel und Altäre in Ep. 4, Zeile 9ff. (*ναοῖς ἀποκεκλεισμένος — ἐν σκότει* — im *περίβολος* und als Statue) scheinen wieder auf tatsächlichen Aussprüchen Heraklits zu beruhen. Sein Eifern gegen Bakchen und Mysten (fr. 14. 15) geschieht nicht, weil er den Kult als solchen verwirft, sondern nur weil Mysterien und Dionysien in schamloser Weise gefeiert werden. Auch hier also kann sein Tadel sich nur auf die Form beziehen, in welcher der Kult vollzogen wird. Und so verlangt er auch von den Opfernden innerliche Reinheit; die Sühngebräuche gelten ihm nur dann als wirkliche Heilmittel der Seele, wenn sie in rechtem Sinne geschehen (fr. 68, 69); die Blutrache geißelt er (fr. 5), weil dieselbe unter religiösem Deckmantel nichts ist als die Betätigung von Rache, Haß und Ungöttlichkeit.

Man ersieht aus alledem, daß Heraklits Polemik nicht den Göttern selbst und auch nicht der Götterverehrung an sich gilt: nur die verständnislose Auffassung der Götter als toter Götzen und die rohe, sinnlose und unsittliche Form des Kults ist es, gegen die sein Haß und sein Tadel gerichtet ist. Denn für Heraklit sind die Götter die Hypostasen bestimmter lebendiger Stofformationen und Phasen des Naturprozesses, die als Sonderbildungen der einen Grundsubstanz denselben Charakter, wenn auch in abgeschwächter Wesenheit, tragen wie die letztere selbst. So kann Heraklit vom *θεός* und dem *θεῖον* schlechthin (Aetius 1, 7, 22; fr. 11; 33; 67; 78; 83; 102) und von den *θεοί* und den *θεῖα* (Aristot. part. anim. A 5. 645^{a} 20f.; fr. 5; 24; 86) sprechen. Ist *ὁ θεός* identisch mit der Vernunft, dem Logos (Sext. math. 7, 129), der Harmonie (fr. 51) und der *φύσις*, als der lebendigen Natureinheit, so sind die Einzelgötter, als die bestimmten Einzelphasen und Zustände der lebenden Materie, nicht minder Träger der vernünftigen Weltordnung. So kann Heraklit ferner vom Blitz des Zeus sagen (fr. 64) *τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός* und doch den Prozeß der Gewitterbildung in ihren Einzelphasen festzustellen suchen (Aetius 3, 3, 9): denn Blitz und Donner

und was mit ihnen zusammenhängt ist für Heraklit der unmittelbare Lebensprozeß, die sich wandelnde Körperform der Gottheit selbst und die Ordnung jener ist die Manifestation eben der Gottesvernunft. Und ferner: wenn in Heraklitscher Auffassung Helios täglich stirbt (fr. 6), so ist das kein Hindernis, in ihm zugleich diejenige Erscheinungsform der Gottheit zu erkennen, welche die für das kosmische Leben höchste und entscheidendste Bedeutung hat. Sein wechselseitiges Leben und Sterben ist eben die für den Kosmos notwendige Ordnung, der sich der Gott bereitwillig unterzieht. Die Aussprüche Heraklits über Helios (fr. 94; 100) lassen die zentrale Bedeutung des letzteren erkennen: nichts steht der Annahme im Wege, daß Heraklit den allgemeinen Glauben teilt, welcher auch Apollon als Kultnamen des Sonnengottes faßte und erklärte.

Für Heraklit steht es fest, daß es nur einen gemeinsamen Seelenstoff, als die feinste und die eigentlich ätherische Form der Weltmaterie schlechthin, gibt, welche den Kosmos erfüllt und in seinem ewigen Auf- und Abwogen die Götter ebenso bildet wie die irdischen Wesen: nur mit dem Unterschiede, daß jene reiner und unvermischter die ursprüngliche Wesenheit bewahren, während die tellurischen Gebilde, durch den Erdestoff des Leibes beschwert, ihre göttlichen Seelen nicht rein zu erhalten vermögen. So kann Heraklit Götter und Menschen prinzipiell gleichsetzen (fr. 62); von Seelen und Dämonen ist ihm die Welt erfüllt (Diog. L. 9, 7); es ist derselbe Stoff, welcher die Sonne täglich neu bildet und welcher die Seelen gestaltet. Aber die Götter, als die sich ewig gleich erneuernden höheren Bildungen von Äther und Licht, von Luft und Winden, von Sonne, Mond und Gestirnen, werden als Träger der Naturordnung zugleich zu sittlichen Gewalten, deren Verehrung reine Hände und reine Seelen verlangt.

Es ist nur eine Konsequenz der Weltanschauung Heraklits, in der Materie und Vernunft in unlöslichem Bunde vereinigt sind, daß Heraklit am Glauben an die Wahrheit der Mantik

festhält. Denn sind alle Naturerscheinungen die Manifestationen der Gottheit und steht ferner die menschliche Seele, da sie selbst eine stoffliche Bildung und zugleich ein Teil der allgemeinen Weltvernunft ist, in intensivstem geistigen Verkehre mit der göttlichen Außenwelt, so ist damit von selbst die Möglichkeit gegeben, daß ein auf die Zeichen der Gottheit achtender Sinn dieselben auch zu verstehen und zu deuten weiß. Heraklit spricht sich denn auch (fr. 92. 93) entschieden für die Wahrhaftigkeit des Apollinischen Orakels aus, und Chalcidius in Tim. 249 sagt allgemein: asserit (Heraclitus) divinationis usum, et praemoneri meritos, instruentibus divinis potestatibus. Auch hierfür verweise ich auf meine Abhandlung in den Jahrbch. f. d. kl. Altert. a. a. O.

So dürfen wir unser Urteil über die Lehre Heraklits dahin zusammenfassen, daß dieselbe keineswegs gegen die Volksreligion selbst gerichtet gewesen ist. Gleich dem Pherekydes, welcher in seiner Schrift die Betrachtung der φύσις mit der Deutung der θεοί, der Volksgötter, als der Personifikationen stofflicher Formbildungen und räumlicher Sphären, verband, hat auch Heraklit im ersten Teile seiner Schrift eine Darstellung der einheitlichen Kosmosbildung und der Stoffevolution gegeben, um im zweiten Teile eine Kritik der religiösen Vorstellungen anzuschließen, die an der Realität und der physikalischen Wesenheit der Volksgötter keinen Zweifel erhob, wohl aber gegen die fetischistische und unsittliche Auffassung derselben und die rohe Art ihres Kults entschiedenen Protest einlegte.

Daß wir über die älteren Ionier — Thales, Anaximander, Anaximenes — nichts erfahren, was uns berechtigte, in ihrer Auffassung der Gottheit und der Götter Beziehungen auf die Tatsachen des Volksglaubens zu erkennen, kann bei der Dürftigkeit unserer Quellen nicht auffallen. An und für sich liegt kein Grund vor, eine solche Wechselbeziehung zwischen ihrer Spekulation und dem Volksglauben zu bezweifeln. Denn haben

sie, wie wir sahen, die aus dem Urprinzipe abgeleiteten elementaren Bildungen bestimmt als einzelne göttliche Persönlichkeiten aufgefaßt, so ist die Möglichkeit, ja die Wahrscheinlichkeit, daß sie diese Einzelgötter mit bestimmten Gestalten des Volksglaubens identifiziert haben, nicht ausgeschlossen. Beachtenswert bleibt es jedenfalls, daß Diogenes von Apollonia, dessen Abhängigkeit von Anaximenes in allen wesentlichen Punkten feststeht, auch seinerseits das höchste Gottesprinzip mit Zeus identifiziert, Philodem. de piet. 6[b] (Doxogr. 536). Wie schon Homer *O* 192 in den Worten

Ζεὺς δ' ἔλαχ' οὐρανὸν εὐρὺν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσιν

als die in dem Begriffe des Zeus geeinten Teile des Himmels den *αἰθήρ*, die Feuerregion, einerseits, und den *ἀήρ*, die Luftregion, anderseits hervorhebt, so hat Heraklit ebenso seine Feuersubstanz, wie Anaximenes — Diogenes ihre Luftsubstanz mit dem nationalen Himmelsgotte Zeus zu identifizieren vermocht.

Hiernach haben wir ein Recht zu behaupten, die ionische Gottes- und Götterlehre sei kein Bruch mit dem Volksglauben gewesen, sondern der Versuch, den letzteren tiefer zu erfassen und zu begründen. Hatten die Götter des griechischen Polytheismus, wie Zeller a. a. O. 1[5], 54 sagt, in Wahrheit nur die Teile und Kräfte der Welt, die verschiedenen Gebiete der Natur und des Menschenlebens zum Inhalt, so sehen wir die ionischen Denker dieser Auffassung der Gottheit und der Götter sich anschließen. Aber in dem Ringen ihrer Seelen nach einer einheitlichen Weltanschauung gestaltet sich ihnen der ganze Kosmos zur Entfaltung einer einheitlichen Gottessubstanz, aus der die einzelnen Phasen der Stoffevolution in organischem Werden hervorgehen. Mit dieser Gottessubstanz und mit den aus ihr hervorgegangenen Stofformationen, Entwicklungsstufen und Zuständen der Materie den höchsten Gott und die ihm untergeordneten Einzelgötter des Volksglaubens in Beziehung

zu bringen, ja jene mit diesen zu identifizieren, haben sie kein Bedenken getragen. So wird ihre Spekulation zu einer Rechtfertigung des Volksglaubens: nur aus diesem religiösen Gesichtspunkte ist die ionische Forschung verständlich, die hierin durchaus als die Fortsetzung der älteren theologischen Spekulation erscheint. Wie die scholastische Philosophie mit ihrer subtilen Dialektik, tiefen Spekulation und großartigen Gelehrsamkeit nichts anderes ist als die Rechtfertigung des christlichen Dogmas vor dem Verstande, so gelten auch die Anfänge der griechischen Philosophie — in der ionischen, eleatischen und pythagoreischen Forschung — in erster Linie der Frage nach dem Wesen der Gottheit und der Götter. Es ist nur der eine bedeutsame Unterschied zwischen der Scholastik und der älteren griechischen Philosophie, daß jene, von den eisernen Banden des Dogmas festgehalten, niemals in die reinen Höhen der freien Forschung gelangt, während die griechischen Denker, selbständig und unbefangen dem Glauben gegenüberstehend, aus seinen Fesseln sich in immer freieren und kühneren Spekulationen zu lösen wissen.

San Lucio

Hagiographisches und Ikonographisches

Von **E. A. Stückelberg** in Basel

Mit drei Abbildungen im Text

Hart an der Schweizergrenze, 1545 m über Meer liegt auf der Paßhöhe zwischen dem tessinischen Val Colla und dem italienischen Val Cavargna das einsame Bergkirchlein San Lucio. In kirchlicher Beziehung ist das Gebiet mailändische Enklave, umgeben vom Bistum Como, heute angrenzend an die 1888 errichtete Diözese Lugano.

Zu diesem Heiligtum pilgerte man seit vielen Jahrhunderten jeweilen am 12. Juli, dem Festtag des heiligen Lucio; im neunzehnten Jahrhundert hat man die Feier auf den Rochustag, den 16. August verlegt.

Den Heiligen und die Wallfahrt nach San Lucio zu erforschen, erschien dem Verfasser als eine schöne und lohnende Aufgabe. Vor allem galt es Person, Namen und Lebenszeit San Lucios festzustellen; er hat nichts zu tun mit dem bekannten heiligen Bischof von Chur, dem heiligen Papst und den vielen anderen Konfessoren und Märtyrern des Namens Lucius. Er ist vielmehr ein Hugo bzw. Uguccio gewesen. In Ober- und Mittelitalien finden wir zahlreiche Varianten dieses Namens: 1150 zu Vercelli, 1190 zu Ferrara, im 12. Jahrhundert zu Lodi, 1256 und 1268 zu Pesaro und Jesi, 1297 zu Sinigaglia, um 1300 zu Lucca, 1302 zu Sarsina, um 1304 zu Novara. Viele dieser Personen mögen ihren Namen von dem heiligen Uguzo herleiten, insbesondere die Prälaten, die als Uguccio, Ugutio, Huguitio oder Ugucius urkundlich und offiziell auftreten. Mit Recht nennen die Bollandisten unsern Heiligen Uguzo; sie widmen ihm eine halbe Seite und zwar auf Grund

gedruckten oberitalienischen Materials.[1] Aus Uguzo wurde nun durch Vorsetzung des italienischen Artikels il Luguzon (Dasio 1516), Luguzonus (Lugano 1280 und Giornico), Lugutionus (Semione), Lugutio (B. Giovio 1545) und Luguzzone (Giussani 1582). Durch Zusammenziehung entsteht aus dieser Namensform dann Luzzono (Carlazzo 1496) und Luzzon (Tavordo 1628), Luzone (Scaria 1588). Eine weitere Abkürzung macht hieraus Lüz, Lüzi, Luci und schließlich Lucio (seit 1700), Lucius (seit 1612).

Aber nur der Name des Heiligen hat sich verändert; sein Charakter und sein Patronat ist dasselbe geblieben. Das beweisen uns nicht literarische — diese setzen erst im 17. Jahrhundert ein —, sondern ikonische Quellen. Lucio wird nämlich dargestellt als der Schutzherr der Älpler; das älteste Bild zeigt ihn mit dem Bergstock, neben ihm einen Ochsen und zwei Ziegen (Lugano 1280). Das zweitälteste Gemälde stellt drei Schafe (Semione) und Berge neben den Heiligen. Diese Attribute charakterisieren S. Lucio deutlich als einen anderen Wendelin, einen Viehpatron in den Bergen. Aber noch ein weiteres, ganz spezielles Kennzeichen findet sich seit dem 15. Jahrhundert ausnahmslos auf allen Bildern des Heiligen; es ist ein Käse. Der Schreiber dieser Zeilen ist diesen Bildern auf zahlreichen Fahrten in Berg und Tal nachgegangen und hat sie sorgfältig skizziert, gezeichnet, gepaust oder photographiert; eine Sammlung von etwa vierzig authentischen Bildern, vom Mittelalter bis auf den heutigen Tag reichend, kam zustande. Sie zeigt, wie das Patronat sich gleich bleibt, die Darstellung sich aber erweitert. Das Vieh wird nicht mehr abgebildet, aber dafür treten die Empfänger des Käses neben S. Lucio auf: in Carona 1486, in der S. Luciokapelle auf der Paßhöhe im 16. Jahrhundert (Deckenfresko mit einem Manne, Ölgemälde mit zwei Frauen). In Medeglia 1687 und

[1] Die ganze — recht spärliche — Literatur über S. Lucio findet sich, zusammengestellt vom Verfasser dieser Zeilen, im *Schweiz. Archiv für Volkskunde* 1910 Heft 1.

in Mailand (um 1840) sehen wir Arme beider Geschlechter und Kinder vor dem Heiligen. San Lucio wird in der älteren Zeit jugendlich und bartlos, fast als Knabe (Verscio, Fig. 1) und Semione (Fig. 2), seit dem 15. Jahrhundert regelmäßig

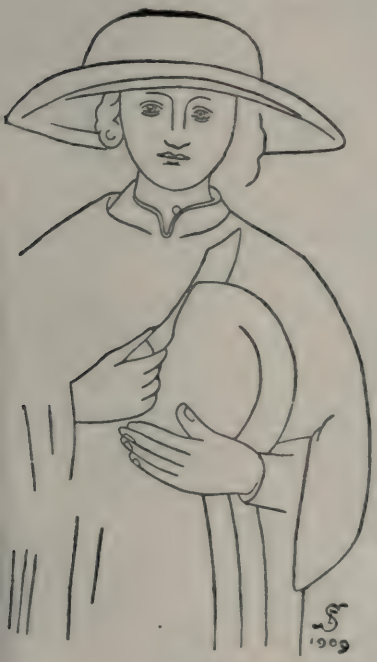

Fig. 1
Uguzo mit dem angeschnittenen Käse
Fresko in Verscio-Pedemonte
(Originalzeichnung des Verfassers)

Fig. 2
Uguzo, den Käse anschneidend
Fresko in Semione
(Originalzeichnung des Verfassers)

mit blondem Barte abgebildet. Seine Tracht besteht aus einem breitkrempigen Älplerhut aus Wolle; er trägt eine Jacke oder ein Hemd, darüber einen dunklen Mantel, lange meist ganz anliegende Hosen, niedere Schuhe oder Sandalen; am Gürtel ein Messer, seltenerweise auch ein Leck- oder Salztäschchen (Puria, Mailand). Auf einzelnen Bildern sieht man das Innere einer Alphütte, oder deren Geräte (Medeglia, Kirche und Bildhaus, sowie S. Annakapelle auf dem Luciopaß). Alle mittelalterlichen Bilder sowie einige des 16. und die des 19. Jahr-

hunderts legen dem Heiligen den Nimbus bei. Nur beiläufig erwähnt sei, daß S. Lucio auch dargestellt wird in betender Haltung, entweder mit erhobenen Händen (S. Lucio) oder vor dem Bild des Gekreuzigten (S. Lucio, Gewölbefresko des 16. Jahrhunderts, und Isone 1901). Auch Blinde und Lahme erscheinen vor dem Heiligen.[1]

Diese Bilder geben deutlich zu verstehen, was sich das Volk von S. Lucio dachte und was es von ihm wünschte. Er ist der Patron der Alpwirtschaft, im besonderen der Sennen, die Milch und Käse erzeugten und verkauften; dann ist er der Spender, der Wohltäter der Armen, endlich der fromme Beter und Fürbitter.

Die urkundlichen, literarischen und monumentalen Quellen fügen noch einige Züge bei. Schon im 15. Jahrhundert heilt S. Lucio Augenleidende: ein Pilger aus Puria eilt zu seinem Heiligtum; Brautio[2] singt: *fons ortus medicis rubescit aquis.* Damit ist der Teich auf S. Lucio gemeint, in dessen trübem Wasser man sich die Augen wusch oder das man sich zu Tale bringen ließ, wenn man selber die mühevolle Wallfahrt nicht unternehmen konnte. Die Bollandisten erwähnen die Augen, die ex voto in Silber und Wachs ins Heiligtum von S. Lucio gestiftet wurden. Es ist klar, daß die Namensformen Luzzon und Lucio so gut wie Lucia an Lux, das Augenlicht, erinnerten. Als der Schreiber voriges Jahr das San Luciofest mitmachte, war der von den Augenkranken sonst besuchte Teich des Heiligen ausgelaufen und vollständig trocken; und Votivgaben, die auf Augen bezüglich waren, fehlten sowohl in der Kirche als in den Verkaufsständen. Dafür gilt S. Lucio gleich den benachbarten Bergheiligen S. Mirus, S. Donatus, S. Amatus als Wetterpatron; Frauen aus dem Cavargnatal, deren Felder und Bäume nach Regen lechzten, wandten sich noch voriges Jahr am Luciofest an unseren Heiligen.

[1] Heilungen von Blinden und Lahmen finden sich in Dutzenden von italienischen Heiligenlegenden. [2] S. unten S. 340.

Der Heilige hat jedenfalls vor dem zwölften Jahrhundert gelebt; er muß im Geruch der Heiligkeit gestorben sein und an seinem Grab geschahen Wunder. In jedem Fall wallte man schon im Mittelalter aus vielen italienischen, zum Teil recht entlegenen Diözesen zu seinem Heiligtum. Von welcher Richtung man auch kommen mag, die Reise ist beschwerlich, denn nur auf überaus steilen und nicht ohne weiteres findbaren Fußwegen[1] erreicht man die Paßhöhe, auf der St. Lucio's Kirchlein steht. Es ist ein grauer langgestreckter niederer Bau mit kurzem und stumpfem Turm; der Chor und das einschiffige Langhaus sind von derselben Höhe und Breite, beide nur durch Bogen in einige Kompartimente, die eingewölbt sind, geschieden. Ein Gitter trennt Altarraum und Schiff. Auf dem Hochaltar steht eine hölzerne Statue des Heiligen, vielleicht 10 oder 20 Jahre alt. Das ehemalige, aus dem 15. Jahrhundert stammende Standbild wird in der Sakristei aufbewahrt. Es ist behängt mit Rosenkränzen und anderen kleinen Gaben (Fig. 3).

Fig. 3
Uguzo mit dem Volkäse
Statue auf dem S. Luciopaß
(Originalphotographie)

[1] Sie waren früher noch weit schlechter; denn daß S. Carl mit heiler Haut die Reise Porlezza-Cavargna-San Lucio-Sonvico überstand, betrachtet sein Biograph Guissano als Wunder.

Die Pilger ziehen in der Nacht zum Heiligtum empor, geistliche Lieder singend, in größeren oder kleineren Gruppen, die zum Teil vom Ortsgeistlichen geführt oder begleitet sind. Voriges Jahr waren 6 Pfarrer und etwa 1500 Pilger oben. Gleich nach der Ankunft pflegen diese, einer hinter dem andern, den Rand des ehemaligen Lucio-Teiches, ein paar Schritte nördlich von der Kirche abzuschreiten. Sie ziehen mehrmals im Kreis herum, den Rosenkranz betend, um sich dann in zwei weitere Kreise, nördlich davon, etwas höher gelegen, zu begeben, wo derselbe Umgang stattfindet. Dann gehen die Wallfahrer in die Kirche, oder wohnen unter der Tür der Messe bei. Nachher kaufen sie Kerzen, welche beim Lucio-Altar auf einem eisernen Gestell herunterbrennen; am Rochustag erhält auch die Rochuskapelle derartige Gaben.

Am Hochaltar und in der Sakristei pflegen Priester verschiedene Gegenstände zu segnen, welche die Andächtigen in ihren Bündeln zu Berge getragen haben. Es sind meistens Kleidchen von Kindern und Windeln. Auch Eheringe werden präsentiert. Viele Pilger bitten je nach dem Bedürfnis um Regen oder Trockenheit. Daß viele Wünsche in Erfüllung gegangen sind, bezeugten mir zahlreiche Aussagen von Geistlichen und Laien, bewies die als Votivgaben aufgehängte Krücke, ein wächsernes Bein, ein Arm. Und als 1909 tausend Gebete um Regen gen Himmel gestiegen waren, ballten sich Wolken und es kam der ersehnte Regen; die Älpler waren vollauf befriedigt von ihrer Wallfahrt.

Doch es gilt nun die Bilder des Heiligen zu erklären; sind dieselben doch die ältesten sicheren Zeugnisse über S. Uguzo.

Das stehende Attribut ist der Käse (Fig. 1—3); an der alten Statue der Luciokirche ist es eine volle, runde Scheibe, später sind es stets angeschnittene Scheiben und das weggeschnittene Dreieck ist in der gebenden Hand des Heiligen oder in der ausgestreckten Hand eines Armen. Die Absicht der Bildner,

den Heiligen als Wohltäter, als Schenker des Landesprodukts darzustellen, ist klar. In gleicher Weise wird als Patron des Weins und der Reben S. Morand im Elsaß, S. Urban in der Champagne, S. Theodul im Wallis mit einer Traube abgebildet. Überall sind dann aus dem Bilde volkstümliche Legenden entstanden.

Im Kultgebiet S. Uguzos wird erzählt — seit dem 17. Jahrhundert wird die Legende auch aufgezeichnet —, der Heilige habe als armer Knecht so viel Käse verschenkt, daß sein Brotherr ihn unter dem Verdachte, er verschenke nicht das Ersparte, sondern des Herrn Gut, davonjagte. Uguzo habe verstanden, aus den übrig gebliebenen Molken ein zweites Mal Käse zu machen[1]; dadurch brachte er die Sennerei seines neuen Brotherrn zur Blüte, während die Habe des frühern Herrn abnahm. Voll Neid habe dieser ihn getötet; nach einer Version ist er erdolcht worden, nach anderer[2] ist er von bösen Knechten in siedender Milch zu Tode gebracht worden.

Ein Quell entsprang an der Stätte des Martyriums.[3]

Der blutige Leib sei in den Teich geworfen worden und dessen Gewässer färben sich alljährlich rot[4] am Todestag des

---

[1] Wunderbare Vermehrung von Speisen begegnen in vielen Heiligenlegenden.

[2] Diese Version wurde Rahn im Bleniotal mitgeteilt. Ob sie nun individuelle Meinung eines Pfarrers oder Volkstradition ist, in jedem Fall hängt sie mit den Darstellungen S. Uguzos, die neben den Heiligen einen großen Milchkessel (über dem Feuer) stellen, zusammen. Vgl. die Gemälde zu Medeglia (in der Pfarrkirche und einem Bildhaus an der Straße), sowie in der S. Annakapelle auf S. Lucio. Gesottene Heilige waren dem Volk aus den Legenden von S. Johann und S. Veit geläufig.

[3] Das ist ein dem Hagiographen geläufiger Zug der Legenden; erinnert sei nur an die Quellen von Tre Fontane und Zürich (Marterstätte von SS. Felix und Regula bei der Wasserkirche), in Carrara, Aquileia.

[4] Auf eine heidnische Parallele zur Blutfarbe weist mich Wünsch: den alljährlich sich rotfärbenden Adonisfluß; vgl. dessen Schrift *Das Frühlingsfest der Insel Malta* S. 22 f. Ein Beispiel aus der italie-

Heiligen. Dieser Zug tritt besonders in den Versen der Dichter, die den Heiligen im 17. Jahrhundert besangen, hervor. Im Martyrologium poeticum des Brautius lesen wir:

A primo pulsus, quoniam benefecit egenis
Alterius Domini Pastor adauxit oves,

dann:

Invidia dominum rebus stimulante minutis
Insons Uguzo damna cruore luit,

und schließlich:

Sanguis ubi cecidit Pastoris caede perempti
Fons ortus medicis sponte rubescit aquis.

Bulzius singt in seinem Sacrarium poeticum (Como 1665 II 23):

(Annua die, qua caesus est, fons
ortus in eius obitu rubescit).
Nox ubi funestis illata est improba talis
Saxea fontanas terra profundit aquas.

Annua sacrilega cum lux necis atra recurrit
Viscere de gravido, quae fluit, unda rubet.

Deflet humus, cum fundit aquas, fretus, anxia fundens
Rubras; sanguineis deflet humus lachrymis.

Beide Lieder sind in Boscas Martyrolog von Mailand 1695 (mit orthographischen Variationen) abgedruckt (p. 190 und 191).

Der rote Teich ist abgebildet auf einem Freskogemälde an einem Privathaus zu Tavordo vom Jahre 1628.

Der Heilige wurde mit einem Dolch (pugio), der landesüblichen Waffe, getötet. Ein Wandgemälde zeigt diesen Dolch in der Hand des Mörders (Pfarrkirche zu Puria); auf zwei Bildern (Deckengemälde auf San Lucio und Wandbild zu Puria) sieht man die blutige Seitenwunde an der rechten Brust des Märtyrers.

---

nischen Hagiographie bietet Ferraris *Catalogus* p. 75 im Leben des h. Gemulus Martyr: *lapides fontis, in quem sanguis martyris profluit . . . inrubescunt quasi sanguine tincti.*

Die große Zahl der Bilder aber zeigt ein Messer in der Hand des Heiligen; die Scheide hängt am Gürtel. Erwähnt seien nur die Fresken des 15. Jahrhunderts in Semione, Verscio und Carona, ferner die Statuen von Sonvico und Puria, alles Denkmäler in Kirchen. Überall aber hat der Künstler das Messer in die Hand des Heiligen gelegt, als Käsemesser, d. h. mit der Gebärde des Schneidens, und regelmäßig ist der Käse, von dem der Heilige verschenkt, angeschnitten. Ist wohl das Marterinstrument, das dem Heiligen nach normaler, allgemeiner Sitte der Heiligen-Ikonographie beigelegt wurde, im Laufe der Zeit als Käsemesser verstanden worden?

Die Frage verlangt zusammen mit der Behandlung der anderen Attribute erklärt zu werden.

Käse ist das Hauptlandesprodukt auf den Alpen, wo S. Lucio verehrt wird. Nichts ist natürlicher, als daß man, da bares Geld rar war, die Opfer in Form von Käsen darbrachte. Solches bezeugen auch die Bollandisten. Man hat nun den Heiligen mit den zu seinen Füßen niedergelegten Gaben, eben den Käsen, gesehen; man hat das Bild wiederholt. Man hat das Attribut nach allgemeiner Sitte in die Hand des Heiligen gelegt, wie die Traube den Weinbeschützern, wie das Haupt den enthaupteten Heiligen.[1] Die Statue in der Wallfahrtskapelle repräsentiert diesen Typus: der volle (unangeschnittene) Käse in der Linken des Heiligen. Die anderen Bilder gehen einen Schritt weiter: sie geben den Heiligen den Käse anschneidend. Dann den Käse angeschnitten. Ein Armer empfängt ein Stück, ein zweiter geht mit einem empfangenen Stück davon (Carona 1486). Spätere Bilder zeigen den Heiligen inmitten seiner Molkereigeräte in der Sennhütte, unter deren Tür die Bedürftigen erscheinen. Die Entwickelung

[1] Beispiele: Urs, Victor, Felix, Regula, Exuperanz, Placid von Disentis, Victor von Tomils, Dionys von Paris, Eleutherius und Rusticus, Boetius (Pavia), Dalmatius, Ursicin (Ravenna). Domneo (Bergamo), Emygdius (Ascoli).

der Legende aus dem Bild dürfte einleuchtend sein, und aus der Legende entstehen wiederum die ausführlicheren Bilder.

Das Messer, ein Instrument, das seit langem[1] und heute noch als Gerät und als Waffe bei den Italienern gebraucht wird, ist vielleicht ursprünglich das Marterinstrument gewesen. Im Verlauf der Zeit wird es aber, seitdem der Käse in die eine Hand des Heiligen gelegt wird, als Käsemesser zu dem Käse in Beziehung gesetzt. Das Bild des Heiligen fängt an zu erzählen: es zeigt, wie er Käse zerschnitten, um ihn den Armen zu geben. Und seit dem 17. Jahrhundert tauchen diese Armen auf den Bildern auf, in Carona, auf San Lucio (Deckenbild und Ölgemälde), in Medeglia (1687) und in Mailand (um 1840).

Es bleibt noch der rote Teich. Das Cavargnatal stand seit dem 15. Jahrhundert wegen seiner Eisenindustrie mit Mailand in reger Verbindung. Sollte schon das eiserne Messer, dieses stehende Attribut des Heiligen, ursprünglich eine Gabe, ein Specimen der Landesproduktion gewesen sein? Sollte die rote Farbe des Teiches vom Eisengehalt der Erde herrühren? Für beides fehlen alle Beweise. Vielmehr scheint durch ein naturgeschichtliches Phänomen der Teich nur zu bestimmter Zeit — im Hochsommer, am 12. Juli — die rote Farbe gezeigt zu haben. Jetzt liegt er trocken und der Boden unterscheidet sich in nichts von dem der Umgebung. Ohne Zweifel aber handelte es sich bloß um rote Spaltalgen, wie sie in den Berggewässern häufig vorkommen. Der Verfasser hat sie schon auf dem St. Gotthard, aber auch in der Ebene, im Züricher- und im Murtenersee wahrgenommen. Die *oscillatoria rubescens* im letzteren See, an dessen Ufer die Schlacht gegen Karl den Kühnen getobt hat, hießen die Murtener „Burgunderblut".

[1] Als S. Carl Borromaeus das Cavargna- und Collatal visitierte, brachten die Einwohner ihre Stöcke und Messer mit ihm in Berührung und bewahrten sie fortan als Reliquien. Guissano *Vita di S. Carlo*, Brescia 1611 p. 293.

Auch Millionen winziger roter Krebschen pflegen die Alpenseen gelegentlich rot zu färben.

Sollte die rote Farbe nicht nur an Blut erinnert haben, sondern die Legende vom blutigen Tod des Heiligen erzeugt haben? So weit darf man nicht gehen; man wird dabei stehenbleiben müssen, daß zuerst das Wasser da war, Quelle oder Teich. An dieser Stelle mag man sich niedergelassen haben, hier entstand vielleicht eine Hütte, in jedem Fall die Kapelle, die heutige Wallfahrtskirche. Die Phantasie des Volks, immer auf der Suche nach einer Erklärung, die sich von den Tatsachen, von der Wahrheit entfernt, brachte das Wasser und seinen Heiligen in Verbindung. An der Marterstätte soll ein Quell entsprungen sein, oder in den Teich habe man den Märtyrer geworfen; deshalb färbe sich das Wasser. Die Tötung des Heiligen erinnert an die blutigen Grenzzwistigkeiten, die im Mittelalter auf den Bergeshöhen der Gegend ausgefochten worden sind; man denkt auch an die Streitigkeiten, bei denen das Messer am Abend der Luciuswallfahrt selbst, wenn der starke rote Wein die Gemüter erhitzt hatte, seine Rolle gespielt hat. Und gerade um dieser Konflikte willen haben geistliche Behörden im Bistum Como die Wallfahrt nach San Lucio einstellen lassen. Nur noch die nahe gelegenen Dörfer, fast alle zu den Bistümern Mailand und Lugano gehörig, beteiligen sich heutzutage an der Feier.

Die Archäologie des Heiligen aber dürfte ein Schulbeispiel für die wechselseitige Beeinflussung von Bild und Legende darstellen und um so interessanter sein, als keine kirchliche Behörde korrigierend in freies volkstümliches Schaffen eingegriffen hat. S. Uguzo ist auch insofern eine merkwürdige Erscheinung, als die Legende eine ganze Sammlung von Legendenzügen auf sein Haupt vereinigt hat.

II Berichte

Die Berichte erstreben durchaus nicht bibliographische Vollständigkeit und wollen die Bibliographien und Literaturberichte nicht ersetzen, die für verschiedene der in Betracht kommenden Gebiete bestehen. Hauptsächliche Erscheinungen und wesentliche Fortschritte der einzelnen Gebiete sollen kurz nach ihrer Wichtigkeit für religionsgeschichtliche Forschung herausgehoben und beurteilt werden (s. Band VII, S. 4f.). Bei der Fülle des zu bewältigenden Stoffes kann sich der Kreis der Berichte jedesmal erst in etwa vier Jahrgängen schließen. Mit Band XII (1909) beginnt die neue Serie, und es wird nun jedesmal über die Erscheinungen der Zeit seit Abschluß des vorigen Berichts bis zum Abschluß des betr. neuen Berichts referiert.

2 Ägyptische Religion (1906–1909)

Von **A. Wiedemann** in Bonn[1])

Allgemeines. Beziehungen zu anderen Religionen. Die große Anzahl von Textpublikationen und Bearbeitungen, welche über die ägyptische Überlieferung in den letzten Jahren erschienen ist, hat vielfach die Kenntnis der altägyptischen Religion gefördert. Da das vorliegende Material so gut wie ausschließlich aus Tempeln und Gräbern stammt, so enthält fast jeder Text und seine Erörterung Angaben, welche für die Erkenntnis der Religion in Betracht kommen. So würde nur eine vollständige Übersicht der ägyptologischen Literatur, wie sie die großen Jahresberichte[2] geben, auch die religions-

[1] Vgl. *Archiv für Rel.-Wiss.* VII S. 471—486, IX S. 481—499.

[2] Wiedemann *Ägypten* im *Jahresber. der Geschichtswissenschaft* für 1905, 1906, 1907. Berlin 1906—1908; und Griffith *Archaeological Report*

geschichtlichen Studien erschöpfen. An dieser Stelle soll das hervorgehoben werden, was für den Religionsforscher, nicht ausschließlich für den ägyptologischen Spezialisten, von besonderer Bedeutung sein kann.

Zunächst seien einige Gesamtdarstellungen der ägyptischen Religion genannt. Eine ebenso anregende wie lehrreiche Schilderung derselben unter besonderer Hervorhebung der auf die Unsterblichkeitsvorstellungen bezüglichen Gedankengänge und der Kultzeremonien gab E. Naville[1] in einer Reihe von Vorträgen. Die Behandlung der ägyptischen Religion durch Erman erschien in einer zweiten, vom Verfasser umgearbeiteten und im Umfange erweiterten deutschen und in einer englischen, durch eine Reihe von Illustrationen vermehrten Ausgabe.[2] Amélineau verfaßte ein größeres Werk über ägyptische Religion[3], und Petrie stellte in einer interessanten Schrift[4] eine Reihe von Vermutungen über ägyptische religiöse Vorstellungen zusammen, für welche freilich vielfach der Beweis noch aussteht.

Von verschiedenen Seiten ist im Verlauf der letzten Jahre der Versuch gemacht worden, die Ergebnisse der ägypto-

---

1905/06, 1906 07, 1907/08 (Egypt Exploration Fund). London 1906 bis 1908. Auf wichtigere Erscheinungen beschränkt sich G. Röder *Ägyptologie* in *Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Ges.* LXII S. 185—202, LXIII S. 239—251. Insbesondere über Religion handelt J. Capart *Bulletin des religions de l'Egypte* 1905, 1906—1907 (aus Rev. de l'Hist. des Religions). Paris und Brüssel 1906, 1909.

[1] *La religion des anciens Egyptiens* (Annales Musée Guimet. Bibl. de vulgarisation XXIII). Paris 1906.

[2] A. Erman, *Die aegyptische Religion.* 2. Auflage. Berlin, G. Reimer. — A. Erman *A handbook of Egyptian religion,* translated by A. S. Griffith. London, A. Constable, 1907.

[3] *Prolégomènes à l'étude de la religion Égyptienne* (Bibl. École des Hautes Études. Sciences religieuses XXI). Paris 1908. Derselbe Verfasser polemisierte gegen Erman: *La religion égyptienne d'après M. A. Erman* in *Rev. de l'Hist. des religions* LVII S. 204—221.

[4] *The Religion of Ancient Egypt.* London, A. Constable, 1906.

logischen Forschung für die Religionswissenschaft in weiterem Umfange nutzbar zu machen. Vor allem geschah dies durch G. Foucart[1], der die ägyptische Religion für eine Typusreligion erklärte, deren Entwicklung und Einzelerscheinungen ein Schema ergäben, in welches man die sonstigen religionsgeschichtlichen Vorgänge einzuordnen vermöge. Aus Ägypten könne man die Grundlagen für die Erkenntnis befremdender Gottheiten und Lehren bei anderen Völkern gewinnen. Dieser Gedanke wird in geistvoller Weise durchgeführt und wird weitere Kreise darauf aufmerksam machen, daß in dem scheinbaren Wust ägyptischer Religionslehren manches Wertvolle enthalten ist. Andererseits setzt aber das Werk von Foucart eine größere Sicherheit unserer Kenntnis der ägyptischen Religion voraus, als sie tatsächlich bisher vorhanden erscheint. Ein großer Teil der ägyptischen Texte enthält magische Formeln, deren Verständnis durch zahlreiche Anspielungen auf bisher unbekannte mythologische Vorgänge sehr erschwert wird. Hierzu treten philologische Schwierigkeiten. Wie überall, so hat man auch im Niltale für Zaubersprüche absichtlich eine sprachlich dunkle Ausdrucksweise gewählt, und diese hat bereits im Altertume den Abschreibern große Schwierigkeiten bereitet, viele Schreibfehler und Mißverständnisse in der textlichen Überlieferung veranlaßt. So sind denn umfangreiche Teile der religiösen Literatur, von den Pyramidentexten an bis zu den Inschriften der Ptolemäerzeit, nur mit Zuhilfenahme oft kühner Vermutungen übersetzbar. Dabei handelt es sich häufig gerade um die Abschnitte, welche besonders wichtige Angaben über die Lehre und ihren Sinn zu enthalten scheinen, während die mehr tatsächlichen Bemerkungen über den Kultus und sein Zeremoniell leichter verständlich sind.

[1] *La méthode comparative dans l'histoire des religions.* Paris, A. Picard et Fils, 1909.

Ein weiterer Übelstand liegt in der Lückenhaftigkeit des vorliegenden Materials. So groß auch die Zahl der ägyptischen Texte sein mag, vollständige Reihen ergeben dieselben nicht. Es fehlen beispielsweise Aufschlüsse über die Übergangszeiten vom Alten zum Mittleren und vom Mittleren zum Neuen Reiche, also über die 7. bis 11. und die 13. bis 17. Dynastie. Gerade diese Perioden sind für die Religionsentwicklung von größter Bedeutung gewesen. In der ersten ist die Lehre von Osiris als dem Verbürger der Unsterblichkeit des Menschen und König der Toten, welche die ganze Folgezeit beherrscht, für das Niltal maßgebend geworden. In der zweiten ist die Durchdringung der ägyptischen Religion durch die solaren Anschauungen erfolgt. Damals wurden aus den wichtigsten Gottheiten Gestalten, welche in erster Reihe die Eigenschaften des Sonnengottes zeigen, ein Zug, der in der Verbindung ihrer Namen mit dem des heliopolitanischen Rā auch seinen äußerlichen Ausdruck gefunden hat. Endlich ist die erhaltene Überlieferung einseitig. Sie beschäftigt sich so gut wie ausschließlich mit dem Glauben der höheren Stände, welche die Tempel errichteten und inschriftgeschmückte Gräber anlegten. Die volkstümlichen Kulte, welche gerade für religionsgeschichtliche Zwecke vor allem in Betracht kommen, treten dem gegenüber überall zurück. Der Tierkult wird kaum erwähnt. Den Amuletten, deren ungemein große Zahl ihre Bedeutung für den Volksglauben erweist, sind nur wenige, sich durch ihre Unklarheit auszeichnende Kapitel des Totenbuches gewidmet.

Erscheinen derartige Bedenken auf Grund unserer einstweilen noch unzureichenden Kenntnis der ägyptischen Religion und ihrer Geschichte einem Fachmanne gegenüber berechtigt, so müssen sie auch bei einem umfangreichen, von einem Philosophen herrührenden Werke geltend gemacht werden. H. Schneider[1]

[1] *Kultur und Denken der alten Ägypter. Entwicklungsgeschichte der Menschheit* (Phylogenetische Psychologie). Erster Band. Zweite Ausgabe. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1909.

unternimmt den Versuch, von einem geschichtsphilosophischen Standpunkte aus eine Entwicklungsgeschichte der Menschheit zu schreiben. Er setzt dabei mit Herder und Hegel voraus, daß sich die Menschheit als Ganzes entwickelt. Diese Entwicklung der Menschheit solle herausgearbeitet werden in Gestalt einer Entwicklung des Menschengeistes. Zu diesem Zwecke will er die einzelnen Völker untersuchen, dabei voraussetzend, daß in all ihren Einzelentwicklungen der gemeinsame Kern der Menschheitsentwicklung verborgen liege. Er beginnt mit Ägypten und betont dabei, für seine Zwecke sei es nicht nötig, sich auf das Studium der ägyptischen Sprache einzulassen. Dies hätte geradezu ein Hindernis, Zeitverlust und die Gefahr der Verwirrung durch unzählige Einzelfragen bedeutet. Der frische Mut wäre ihm vergangen, der unentbehrliche Weitblick durch die Übung philologischen Nahesehns getrübt worden. So habe er es sich denn an der Garantie der Fachleute für ihre Übersetzungen genügen lassen. Auf dieser Grundlage wird eine Übersicht gegeben über die Geographie und Geschichte des Landes, die Verfassung und die Gliederung der Stände, die Kunst und die Schrift, die Dichtung und die Geschichtschreibung, die Wissenschaft, die Religion. Vor allem sucht der Verfasser zum Schlusse eine große unmittelbare Bedeutung der ägyptischen Glaubenssätze für den Ausbau der christlichen Lehre nachzuweisen. Das Buch ist anregend geschrieben und enthält brauchbare Kombinationen, andererseits geben aber manche Ausführungen, vor allem die Aufstellungen über die Beziehungen zum Christentume, Anlaß zu erheblichen Bedenken. Im ganzen faßt es die Entwicklung der ägyptischen Religion weit einheitlicher, als es das vorliegende Material verlangt. Zahlreiche Lücken werden, um eine logische Folge zu gewinnen, durch Vermutungen ausgefüllt, deren Beweis noch erbracht werden muß.

Während Schneider im allgemeinen versucht, Züge der Lebensgeschichte Christi mit ägyptischen mythologischen Be-

richten in Verbindung zu bringen, hat dies Ißleib[1] bei einem Einzelpunkte getan. Er meint, die Geburtsgeschichte Christi gehe auf die Auffassung und Darstellung der Erzeugung und Geburt des ägyptischen Königs zurück, wie sie in dem Tempel von Luxor für Amenophis III. auftrete. Dabei gelangt er aber über rein äußerliche Punkte nicht hinaus und gibt vor allem keinerlei Erklärung für den fundamentalen Unterschied, daß in Ägypten der Gott, um Vater des Königs zu werden, die Gestalt des irdischen Vaters anzunehmen hat, während die absolute Ausscheidung Josephs der biblischen Erzählung einen ganz andersartigen Charakter aufdrückt. — Ein eigenartiges, umfangreiches Werk verfaßte Massey.[2] Er wollte zeigen, daß alle mythologischen Vorstellungen, alle arischen und semitischen Märchen und Volkserzählungen, die israelitische und christliche Religion auf die aus dem Innern Afrikas stammende kamitische Religion zurückgingen, welche verhältnismäßig am reinsten in den ägyptischen Glaubenslehren erhalten geblieben sei. Brauchbar in dem Buche sind die Parallelen zur ägyptischen Religion aus anderen Mythologien und volkskundlichen Erzählungen, die hieraus gezogenen Schlüsse dagegen sind in zahlreichen Fällen rein hypothetischer und phantastischer Natur, der Grundgedanke der Darlegungen ein verfehlter.

Eine sehr große Bedeutung wurde von verschiedenen Seiten einer vorläufigen Mitteilung von H. O. Lange[3] beigelegt. Dieser hatte vorgeschlagen, in einem aus der 19. Dynastie

---

[1] *Sind die Geburtsgeschichte Christi und die christliche Dreieinigkeitslehre von Ägypten beeinflußt?* in *Klio* IX, S. 383 f. — D. Voelter *Ägypten und die Bibel* 4 Aufl., Leiden, E. J. Brill 1909, sucht nachzuweisen, daß ein großer Teil der israelitischen Urgeschichten von Abraham, Jakob, Moses, Simson auf ägyptische, mythologische Vorstellungen und Erzählungen zurückgehe.

[2] *Ancient Egypt, the light of the world.* A work of reclamation and restitution in twelve books. 2 Bde. London, T. Fisher Unwin, 1907.

[3] *Prophezeiungen eines ägyptischen Weisen aus dem Papyrus* J 344 *in Leiden* in *Sitzungsber. der Berl. Akad.* 1903, S. 601 ff

stammenden, wenig gut erhaltenen Papyrus Prophezeiungen wieder zu erkennen. Der Text sage kommendes Unheil, soziale Umwälzungen und Einfälle fremder Völker voraus und verkünde dann einen Erretter, der das Volk wieder sammeln, Heil und Hilfe bringen werde. Man glaubte darin einen Beweis für ein in Ägypten in früher Zeit nachweisbares[1] Vorkommen messianischer Prophezeiungen vor sich zu haben. Hiervon ausgehend ließ man das Schema der Prophetie aus Ägypten nach Palästina wandern und an dieses die großen israelitischen Propheten anknüpfen.[2] Aus der seither erschienenen Publikation und Bearbeitung des Papyrus durch A. H. Gardiner[3] geht hervor, daß derselbe tatsächlich in sehr phrasenhafter Weise einen unglücklichen Zustand Ägyptens schildert, in den innere Zwietracht und, wie es scheint, ein Einfall äußerer Feinde das Land gebracht hatten. Im Anschlusse daran fordert der Verfasser König und Volk auf, diesen Verhältnissen ein Ende zu machen, vor allem den Göttern Opfer und Gaben darzubringen. Dann scheint die Rede davon zu sein, daß der Sonnengott Rā keine Hilfe

---

[1] Bei den daneben angeführten Prophezeiungen des Lammes unter König Bocchoris (unter Augustus geschrieben), des Toepfers und des weisen Amenophis (hellenistisch) läßt sich älterer Ursprung zwar vermuten, aber bisher nicht beweisen, daß diese Texte auf ältere ägyptische Originale zurückgehen. Für den Petersburger Papyrus bei Golenischeff *Äg. Zeitschr.* XIV, S. 109 f, *Rec. de trav. rel. à l'Egypt.* XV, S. 89, muß eine Publikation abgewartet werden, ehe sich sichere Schlüsse ziehen lassen. Das von Daressy, *Ostraca. Cat. du Musée du Caire* S. 52 ff. publizierte, von Ranke in Greßmann *Altorientalische Texte zum Alten Testament* S. 204 ff. übersetzte Duplikat enthält nur einen Teil des Textes, der zur Feststellung seines Zweckes nicht genügend erscheint. Ein Ostrakon in Liverpool (Spiegelberg *Rec. de trav. rel.* etc. XVI, S. 26) gibt nur wenige Worte von seinem Anfang.

[2] Eduard Meyer *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme* S. 451 ff. Vgl. H. Lietzmann *Der Weltheiland* Bonn, A. Marcus, 1909.

[3] *The Admonitions of an Egyptian Sage.* From a hieratic papyrus in Leiden (Pap. Leiden, 344 recto). Leipzig, J. C. Hinrichs, 1909.

bringe, und dem Könige schuld an dem Unglück gegeben zu werden, welches im Gegensatze zu den wünschenswerten friedlichen Zuständen stehe. Keiner der verschiedenen Abschnitte zeigt, wie Gardiner mit Recht ausführt, einen prophetischen, vor allem keinen messianischen Charakter, auch nicht das von Lange seinerzeit herangezogene Stück, dessen richtiges Verständnis durch zahlreiche Lücken erschwert wurde. Damit müssen auch die weitreichenden Schlüsse, welche man auf die erste Interpretation des Textes aufgebaut hat, aufgegeben werden.

In den bisher aufgeführten Arbeiten wurde Ägypten zum Ausgangspunkte der Forschung genommen. In einem gewissen Gegensatze dazu sucht A. Jeremias die ägyptische Religion in den Kreis der nach Winckler von Babylonien ausgehenden und so gut wie alle Länder beherrschenden Astralmythologie einzuordnen.[1] Es muß diesen Bestrebungen gegenüber betont werden, daß die siderischen Kulte in Ägypten eine verhältnismäßig geringe Rolle spielen. Zwar wird der Kult des Sonnengottes häufig erwähnt und galt demnach im Niltale für äußerst wichtig. Der Nachdruck lag aber dabei, mit Ausnahme der Zeit Amenophis' IV., auf der anthropomorph gedachten in der Sonne verkörperten Gestalt, nicht auf dem Himmelskörper selbst. Noch stärker als bei der Sonne ist das Betonen des anthropomorphen Herrn bei den anderen Himmelskörpern, dem Monde und den Sternen. Ihre astrale Natur kommt erst in zweiter Linie in Betracht, wird sogar in den meisten Fällen völlig außer acht gelassen.[2]

---

[1] A. Jeremias *Die Panbabylonisten: Der Orient und die ägyptische Religion.* Leipzig, J. C. Hinrichs, 1907. — Vgl. A. Jeremias *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients.* 2. Aufl. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1906.

[2] Weit wichtiger als für den Kultus und den Glauben des täglichen Lebens waren die Gestirne bei der Orientierung der Tempel. Vgl. die grundlegenden Untersuchungen von H. Nissen *Orientation* Heft 1. Berlin, Weidmann, 1906.

Auf die zahlreichen Untersuchungen und Darstellungen einzugehen, welche dem Fortleben der ägyptischen Kulte im Kreise des griechisch-römischen Isis- und Serapisdienstes[1] und besonders im Bereiche der hellenistischen Magie[2] gewidmet worden sind, verbietet der zur Verfügung stehende Raum. Dieselben sind meist von philologischer Seite verfaßt und kamen der hellenistischen Religionskenntnis zugute. Vom ägyptologischen Standpunkte gingen nur wenige, kurz zu nennende Schriften aus. In einem anregend geschriebenen Buche besprach Flinders Petrie[3] den wesentlichen religiösen und religionsphilosophischen Inhalt der sogenannten Hermetischen Schriften, der Schrift Plutarchs über Isis und Osiris und des Apollonius von Tyana von Philostrat. Er sieht dabei etwaige Anspielungen auf Ereignisse als historische Tatsachen an und sucht von ihnen ausgehend die wichtigeren Hermetischen Schriften zu datieren. So findet er in der *Κόρη κόσμου* einen Vergleich mit einem guten Satrapen, der die Frucht seiner Erfolge den Besiegten zukommen lasse. Der Ausdruck Satrap zeige, daß die Schrift in die Perserzeit gehöre, und, da um 518 der Satrap Aryandes seine Beute von Kyrene nach Ägypten brachte, so werde die Schrift in dieser Zeit, um 510 entstanden sein. In ähnlicher Weise wird die Entstehungszeit für andere Schriften gegeben und dann eine Entwicklung in den in ihnen enthaltenen Lehren aufzuzeigen

---

[1] F. Cumont *Les religions Orientales dans le Paganisme Romain* (*Ann. Musée Guimet. Bibl. de Vulgarisation* XXIV), Paris, Leroux, 1907; A. Rusch *De Serapide et Iside in Graecia cultis.* Berlin 1906.

[2] R. Wünsch *Antikes Zaubergerät von Pergamon* in *Jahrb. des Deutsch. Archäol. Inst.* Ergänzungsheft 6. Berlin, 1905; R. Wünsch *Antike Fluchtafeln* (Kl. Texte für theol. Vorlesungen, herausg. von H. Lietzmann, Heft 20). Bonn, 1907; R. Wünsch *Deisidaimoniaka* im *Arch. f. Religionswiss.* XII, S. 1 ff.; A. Abt *Die Apologie des Apuleius von Madaura.* Gießen, Toepelmann, 1908.

[3] *Personal Religion in Egypt before Christianity.* London, Harper and Brothers, 1909.

gesucht. Wie hypothetisch solche Datierungen sind, und wie bedenklich es ist, eine so frühe Entstehung für die genannte Schrift anzunehmen, braucht nicht weiter betont zu werden. Auch in den übrigen Ausführungen finden sich stark subjektive Vermutungen, die der Kritik um so mehr Angriffspunkte darbieten, als dem verdienten Ägyptologen die ausgedehnte Literatur über die philosophischen Gedankengänge und Religionsentwicklungen der hellenistischen Zeit nur in sehr beschränktem Maße zugänglich gewesen zu sein scheint.

Eine der spätesten Nachrichten über das Vorkommen der ägyptischen Kulte in den westlichen Provinzen findet sich bei Ammian. Marcellin. XVI, 12, 25, demzufolge der Alemannenkönig Chnodomar als Eingeweihter in griechische Mysterien seinen Sohn Serapio nannte. Auf diese öfters angeführte Stelle[1] hat Erman[2] neuerdings wieder hingewiesen. Gnostische Gemmen mit griechischen Inschriften veröffentlichten Barry[3] und Smolenski.[4] Einzelne Motive aus der ägyptischen Götterlehre haben in koptische Legenden Eingang gefunden, wenn deren Hauptbestandteile auch auf griechische Quellen zurückgehn. Unter den Publikationen dieser Legendentexte ist eine Schrift von Noël Giron[5] zu nennen, welche Bruchstücke vom Gespräche Evas mit der Schlange, vom Opfer Abrahams, von der Geschichte der Marina, der der Tochter des Königs Zenon und der der Tochter des Kaisers Basiliskos enthält. dieselben übersetzt und bespricht.

[1] Z. B. Schaaffhausen *Über den römischen Isis-Dienst am Rhein* in *Bonner Jahrbücher* LXXVI, S. 53.

[2] *Ein Deutscher als Verehrer ägyptischer Götter* in *Äg. Zeitschr.* XLII, S. 110.

[3] *Notice sur quelques pierres gnostiques* in *Ann. Serv. des Antiquités* VII, S. 241 ff.

[4] *Une intaille gnostique provenant du Fayoum* in *Ann. Serv. Ant.* IX, S. 92 f.

[5] *Légendes Coptes.* Paris, P. Geuthner, 1907. Scharf ablehnende Kritik, besonders der Übersetzung, von Andersson in *Sphinx* XI, S. 236 bis 246.

Einzelne Gottheiten. Für die statuarische Darstellung der Götter wird ein sehr reiches Material durch den von zahlreichen Tafeln begleiteten Katalog der betreffenden Stücke im Museum zu Kairo[1] zugänglich gemacht. Die ältesten Abbildungen und Auffassungen lehren die Denkmäler der vor den Pyramidenerbauern liegenden Nagadazeit. Die Angaben, die sich aus ihnen erschließen lassen, hat in eingehender Weise A. J. Reinach[2] zusammengestellt. Das Hauptgewicht legt er auf eine Schilderung der kulturhistorischen Verhältnisse, der damals üblichen Bestattungsarten und der zahlreichen Grabbeigaben.

Weit umfangreicher als diese Schrift ist ein Buch von Weill[3], welches berufen ist, für weitere Studien über das vorpyramidale Ägypten die Grundlage zu bilden. Dasselbe stellt unter Beigabe von Abbildungen das Material für die Zeit von Snefru an aufwärts für die zehn Könige zusammen, welche der zweiten und dritten manethonischen Dynastie anzugehören scheinen. Die Königslisten werden besprochen, dann die erhaltenen Inschriften auf Cylindern, Statuen und sonstigen Gegenständen, die Stelen und vor allem die verschiedenartigen Gräber. Chronologische Übersichten und eine ausgedehnte Bibliographie bilden den Schluß des Werkes. Wenn dasselbe auch nicht der Religion der Periode insbesondere gewidmet ist, so ergeben sich doch aus ihm die Urkunden, welche für deren Wiederherstellung, in erster Reihe für ihren Unsterblichkeitsglauben in Betracht kommen. In ihrer vollständigen, zuverlässigen und übersichtlichen Fassung geben sie dem Buche auch für religionsgeschichtliche Zwecke weittragende Bedeutung.

---

[1] Daressy *Statues de Divinités*. 2 Bde. Kairo 1905—1906.

[2] *L'Egypte préhistorique*. Paris, P. Geuthner. 1908.

[3] R. Weill *Les Origines de l'Égypte Pharaonique*. I. La IIe et la IIIe Dynasties (Annales du Musée Guimet. Bibl. d'Études XXV). Paris, E. Leroux. 1908.

Die Ergebnisse der Ausgrabung des Sonnenobeliskenheiligtums zu Abusir[1] waren für den heliopolitanischen Kult des Gottes, dessen Materia sacra hier nachgeahmt worden war, von hervorragender Bedeutung. Es veranlaßte dies Foucart[2] zu eingehenden Studien über die Sonnenkulte und die bei ihnen in Betracht kommenden Barken. Die interessanteste Episode in der Entwicklung der Sonnenverehrung ist der Versuch Amenophis' IV., die Verehrung der Sonnenscheibe Aten zur Reichsreligion zu machen. Die vortreffliche Publikation der Gräber von Tell el Amarna durch Davies[3] bringt für diese Zeit kulturgeschichtliche und archäologische Aufschlüsse in weitem Umfange. In religiöser Beziehung ergibt sie weniger Neues. Die poetisch schönen Hymnen an den Gott in diesen Gräbern lassen sich, da sie in üblicher Weise diese Gottheit in henotheistischem Sinne als einzige Gottesgestalt preisen, nur mit großer Vorsicht benutzen und jedenfalls, trotz aller dahin zielender Versuche[4], nicht als Beweis für das Vorkommen monotheistischer Tendenzen im Niltale verwerten. Wichtig war die Bearbeitung einer Stele des Königs Tut-ānch-Amen, in welcher dieser seine Tätigkeit bei der Wiederherstellung des Amondienstes nach dem Tode Amenophis' IV. berichtet, durch Legrain. Dieser[5] wies dabei auf die auffallende Tatsache hin,

[1] Fr. W. von Bissing *Das Re-Heiligtum des Königs Ne-Woser-Re (Rathures)*. I. L. Borchardt *Der Bau*. Berlin 1905.

[2] *Recherches sur les cultes d'Héliopolis* in *Sphinx* X, S. 160—225; *Un temple solaire de l'empire Memphite* in *Journ. des Savants* IV, S. 360 bis 370 (besonders über die Kapitel der Pyramidentexte über die Mādetbarke).

[3] *El Amarna* I—VI *(Archaeological Survey of Egypt)*. London 1903—1908. — Ausgrabungen in den Stadtruinen von Tell el Amarna beabsichtigt die Deutsche Orientgesellschaft. Eine Versuchsgrabung von Borchardt *(Mittlg. Deutsch. Orientges.* Nr 34, S. 14 ff.) ergab kulturhistorisch interessante Funde.

[4] B. Baentsch *Altorientalischer und israelitischer Monotheismus*. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1906.

[5] *La grande stèle de Toutankhamanou à Karnak* in *Rec. de trav. rel.* etc. XXIX, S. 162—173, besonders S. 172; vgl. Legrain *Quelques*

daß die Denkmäler des häretischen Königs in Theben nicht systematisch zerstört wurden und teilweise ruhig in dem Amontempel verblieben. Die Reaktion gegen seine Reformversuche kann demnach nicht so einschneidend gewesen sein, wie man es anzunehmen gewohnt ist.

Naville[1] handelte über die in der großen Oase verehrte nabelgestaltige Form des Gottes Amon und vermutete, die Vertiefungen in den Schieferplatten der Nagadazeit[2] hätten entsprechend gestaltete Götterbilder enthalten. Er stellte[3] die Erscheinungsform mit dem Gotte Bat zusammen, der auch als Löwe mit zwei Köpfen auftrete. Wenig glücklich war angesichts der antiken Schilderungen der Gedanke Lefébures[4], es sei in dem Gebilde eine Sonnenscheibe zu erkennen, bei welcher der in dem ägyptischen Hieroglyphenzeichen häufig in der Mitte angebrachte Punkt durch ein Kleinod gebildet worden sei. Daressy[5] dachte an eine Darstellung, welche der von ihm nachgewiesenen Inkorporationsform des thebanischen Amon in einer Art Sack, aus dem oben ein Kopf hervorragt, entsprochen hätte. Von größter Bedeutung für die Geschichte und den Ursprung des Kultus des Amon in Widdergestalt würde eine von Schweinfurth[6] veröffentlichte Darstellung sein, wenn sich die Ansicht des Geologen Flamand bestätigte, daß ihr ein Alter von 10000 bis 12000 Jahren zukomme. Das Bild stellt

Monuments d'Amenothès IV. provenant de la cachette de Karnak in *Ann. Serv. Ant.* VII, S. 228—231.

[1] *Le dieu de l'Oasis de Jupiter Amon* in *Comptes Rendus Acad. des Inscriptions* 1906, S. 25ff.

[2] Die religionsgeschichtliche Bedeutung dieser Platten, die er mit den Churinga der Australier in Parallele bringt, erörtert Capart *Les Palettes en Schiste de l'Égypte primitive* in *Rev. des Questions historiques.* April 1908.

[3] *Le dieu Bat* in *Äg. Zeitschr.* XLIII, S. 77ff.

[4] E. Andersson *À propos du dieu de l'oasis de Jupiter Ammon* in *Sphinx* XII, S. 48f.

[5] *Une nouvelle forme d'Ammon* in *Ann. Serv. Ant.* IX, S. 64ff.

[6] Brief aus Biskra in *Zeitschrift für Ethnol.* XL, S. 88ff., abgedruckt in *Ann. Serv. Ant.* IX, S. 162ff.

einen stehenden Widder dar, auf dem Kopfe trägt er die Sonnenscheibe, an deren Seiten mißverstandene Uraeusschlangen angebracht sind. Seine Ausführung zeigt keinerlei archaischen Charakter, er erscheint vielmehr in seiner ganzen Auffassung als eine in hellenistischer Zeit entstandene barbarische Nachahmung eines ägyptischen Vorbildes.[1]

Den Gott Tanen, der im Verlaufe der ägyptischen Geschichte mit dem memphitischen Ptah verschmolz, hat man häufig für einen aus dem Auslande eingeführten Gott erklärt, Jéquier[2] spricht sich demgegenüber für seinen einheimischen Ursprung aus. Wiedemann[3] hielt die von Herodot als Grundlage für seine Erzählung von dem Priester Sethon verwertete Statue in Memphis für das Bildnis eines der Chnumu, welche bei der Weltschöpfung als Genossen des Ptah tätig waren und apotropäische Bedeutung besaßen. Die Tonstatuette einer dieser Gottheiten, bei welcher der Phallus wohl auch zu einem derartigen Zwecke durch einen Menschenkopf ersetzt worden ist, veröffentlichte Brugsch.[4] Von Einzelbeiträgen über ägyptische Gottheiten sind hervorzuheben solche über Hathor[5]; Safech, in der Schäfer[6] Horapollos Muse wiedererkannte; Buto[7]; die Göttin der Ernte Rennut[8]; die Göttinnen Sothis und Satis und

[1] Die von dem Gotte Amon selbst gewünschte Einsetzung des Neb-unen-f zum Oberpriester in Theben durch Ramses II. schildert eine von Sethe *Die Berufung eines Hohenpriesters des Amon unter Ramses II.* in *Äg. Zeitschr.* XLIV, S. 30 ff. behandelte Inschrift.

[2] *Origine du dieu Tanen* in *Rec. de trav. rel.* etc. XXX, S. 42 f.

[3] *Die Statue des Priesters Sethon zu Memphis* in *Orient. Lit. Zeit.* XI, Sp. 179 ff.

[4] *Sur une statuette de Ptah patèque* in *Ann. Serv. Ant.* VIII, S. 160.

[5] Hymnen an sie bei H. Junker *Poesie aus der Spätzeit* in *Äg. Zeitschr.* XLIII, S. 101 ff.; *Beispiel einer Textentlehnung in Dendera*, l. c., S. 127 f.

[6] *Μοῦσα* bei Horapollo II, 29 in *Äg. Zeitschr.* XLII, S. 72 ff.

[7] V. Schmidt *Two statuettes of the goddess Buto* in *Proc. Soc. Bibl. Arch.* XXVIII, S. 201 f.

[8] Spiegelberg *Thermuthis als Göttin des Schreckens* in *Rec. de trav. rel.* etc. XXVIII, S. 179.

ihr wechselseitiges Verhältnis.[1] Zur Lesung einiger Götternamen äußerte sich Sethe.[2]

Unter den aus dem Auslande in Ägypten eindringenden fremden Gottheiten sind die semitischen die wichtigsten. Hier stellte Spiegelberg[3] die Darstellungen des Resef zusammen, Erman[4] besprach Nennungen der Göttin von Byblos in Phönizien und suchte deren Erwähnung in einem Eigennamen des Mittleren Reiches nachzuweisen. In einer magischen Formel der 20. Dynastie[5] werden Schädlichkeiten erwähnt, welche von dem Gotte Resef, dessen Gattin Atumā (vielleicht das personifizierte Edom) und der Göttin Nukar (nach Gardiner die babylonische Göttin Ningal) ausgehen. — Eine Fülle von Dämonen des allerverschiedensten Ursprunges tritt auf den bisher wenig bearbeiteten Särgen des zweiten Teiles des Neuen Reiches und der Spätzeit auf, von denen der Katalog des Kairener Museums[6] eine längere Reihe in eingehenden Beschreibungen und Tafelbildern zugänglich zu machen beginnt.

Für die Behandlung des ägyptischen Tierkultes[7] bringen die Untersuchungen, welche Lortet und Gaillard[8] den ägyptischen Tiermumien und Tierdarstellungen zu widmen fort-

---

[1] Röder *Sothis und Satis* in *Äg. Zeitschr.* XLV, S. 22 ff.

[2] *Der Name der Göttin Neith* in *Äg. Zeitschr.* XLIII, S. 144 ff.; *Der Name des Gottes Kȝβ* l. c., S. 147 ff.; *Der Name des Phönix* l. c. S. 84 f.

[3] *Neue Reschephdarstellungen* in *Orient. Lit Zeit.* XI, Sp. 529 ff.

[4] *Die „Herrin von Byblos"* in *Äg. Zeitschr.* XLII, S. 109 f.

[5] A. H. Gardiner *The goddess Ningal in an Egyptian text* in *Äg. Zeitschr.* XLIII, S. 97.

[6] G. Maspero *Sarcophages des époques Persane et Ptolemaïque* I. fasc. 1. Kairo 1908; E. Chassinat *La seconde trouvaille de Deir el-Bahari.* I. fasc. 1. Kairo 1909.

[7] Die Versuche, den ägyptischen Tierkult für Totemismus zu erklären (V. Loret *L'Égypte au temps du Totémisme,* Ann. du Musée Guimet, Bibl. de Vulgarisation XIX, Paris 1909), scheitern u. a. daran, daß im Niltale ein Teil der wesentlichen Charakteristika des Totemismus fehlt, wie z. B. das sexuelle Tabu.

[8] *La Faune momifiée de l'ancienne Égypte.* 3. Serie. Lyon, Georg, 1907; 4. Serie, 1908.

fahren, ein äußerst reichhaltiges und wichtiges Material bei. Letzterer Verfasser gab auch in Gemeinschaft mit Daressy den reich mit Tafeln ausgestatteten, ausgezeichneten Katalog der Tiermumien im Kairener Museum heraus.[1] Von sonstigen hierher gehörigen Denkmälern sind ein Hundesarg in Brüssel[2] und mehrere Skarabäensärge[3] zu erwähnen. Kleine Bronzestandarten mit den Bildern heiliger Tiere, eines Schakal, einer Kuh, eines Skorpion mit Menschenkopf wurden veröffentlicht.[4] Wichtig für die Bestattungsfeier und den Eingang der Gott-Tiere in die himmlischen Bezirke sind die Grab- und Denksteine, welche ihnen gewidmet wurden. Abgesehen von solchen für den Apis von Memphis[5] liegen von diesen bedauerlicherweise verhältnismäßig wenige vor. Ein neues hierher gehöriges, einem unter Augustus lebenden Stiere von Hermonthis geltendes Denkmal machte Daressy bekannt[6], ein anderes für eine Kuh wohl aus dem 22. oberägyptischen Nomos Aphroditopolis aus dem 13. Jahre des Ptolemäus I. Soter Spiegelberg.[7] Einen weiteren derartigen Denkstein bildet die in ihrem historischen

---

[1] *La Faune momifiée de l'antique Égypte.* Kairo 1905. Einen Nachtrag dazu gab L. Borchardt *Ein Katzensarg aus dem Neuen Reich* in *Äg. Zeitschr.* XLIV, S. 97.

[2] J. Capart *Un cercueil de chien du Moyen Empire* in *Äg. Zeitschr.* XLIV, S. 131.

[3] W. L. Nash *Notes on some Egyptian Antiquities* in *Proc. Soc. Bibl. Arch.* XXX, S. 293.

[4] W. L. Nash *Notes on some Egyptian Antiquities* in *Proc. Soc. Bibl. Arch.* XXX, S. 175.

[5] Ein von Wilcken *Zu den Genfer Papyri* im *Archiv für Papyrusforschung* III, S. 392 ff. behandelter Papyrus spricht von der Lieferung von Leinewand durch einen Tempel im Fayûm für das Begräbnis eines solchen Apis. Daressy *Construction d'un temple d'Apis par Nectanebo I.* in *Ann. Serv. Ant.* IX, S. 154 ff. veröffentlichte eine Stele über Bauten des Nectanebus I. für den lebenden Apis.

[6] *Stèle funéraire d'un taureau d'Hermonthis* in *Rec. de trav. rel.* etc. XXX, S. 10 ff.

[7] *Ein Denkstein auf den Tod einer heiligen Isiskuh* in *Äg. Zeitschr.* XLIII, S. 129 ff.

Teile mehrfach behandelte, in ihrem sonstigen Inhalte weniger berücksichtigte Stele von Neapel, welche einem Widder von Heracleopolis magna gilt. Zu dem Fortleben des alten Tierkultes im Glauben der heutigen Araber in Ägypten an heilige und zu verehrende Katzen und Eidechsen brachte Legrain[1] interessante Beiträge. Larken[2] veröffentlichte modern-ägyptische Erzählungen, denen zufolge sich Geister mit Vorliebe in Tieren verkörpern.

Kultus. Verhältnismäßig dürftig sind die Quellen, welche bisher für die Durchführung des Kultus in den Tempeln und bei den sonstigen religiösen Zeremonien vorliegen. Die wichtigste Urkunde ist hier das große, von Moret bearbeitete, in Inschriften und Papyris erhaltene Tempelritual geblieben, zu dessen Verständnis einige kleinere Beiträge erschienen.[3] Über das ägyptische Menschenopfer stellte Mader[4] eine Reihe von Stellen zusammen und suchte die israelitischen Menschenopfer durch ägyptische Beeinflussung zu erklären. Zur Sitte der Priester, bei feierlicher Gelegenheit das Bild jugendlicher Gottheiten im Arme zu tragen, äußerte sich Spiegelberg.[5]

Zu kultischen Zwecken entstanden bereits im alten Ägypten Vereine. Das Vorhandensein eines solchen, welcher während der 21. bis 22. Dynastie in Theben tätig war und, wie es scheint, bei Begräbnissen oder Mumienübertragungen zu tun hatte, wies Legrain[6] nach. Von einem zweiten, der an bestimmten Tagen Feste feierte und für die Bestattung seiner

---

[1] *Sur un cas de Totémisme moderne* in *Ann. Serv. Ant.* VII, S. 35 ff.

[2] *Egyptian Beliefs* in *Folk-Lore* XIX, S. 471 f

[3] Moret *Sur le rite de l'embrassement* in *Sphinx* XI, S. 26 ff., Andersson *Petites Études sur Le Papyrus no. 3055 du Musée de Berlin* in *Sphinx* XII, S 14 ff.

[4] *Das Menschenopfer der alten Hebräer und der benachbarten Völker* (*Biblische Studien* XIV, Heft 5—6). Freiburg i. B., Herder, 1909.

[5] *Eine Illustration zu Kanopus 30* in *Äg. Zeitschr.* XLV, S. 91.

[6] *Sur la asit Miri Thoti* in *Ann Serv. Ant.* VIII, S. 254 ff.

Mitglieder sorgte, veröffentlichte und übersetzte Spiegelberg die aus der Ptolemäerzeit stammenden Statuten in seinem auch sonst reiches Material zur Religion der Spätzeit enthaltenden Kataloge der Kairener demotischen Papyri.[1] Das große Werk von W. Otto[2] ist der Spätzeit Ägyptens gewidmet, doch bringt, wie der früher erschienene erste Band, so auch der zweite, der die Ausgaben der Tempel, die Kultverwaltung, die soziale Stellung der Priester, das Verhältnis von Staat und Kirche bespricht, zahlreiche Angaben, welche für das alte Ägypten von großer Wichtigkeit sind.[3]

Osirislehre. Dreimal ist im Verlaufe der ägyptischen Geschichte der Versuch gemacht worden, die für den Verstorbenen notwendigen oder nutzbringenden Zauberformeln zu sammeln. Am Anfange des Alten Reiches bildete sich die Kompilation der nach ihrem Fundorte genannten Pyramidentexte, etwa mit dem Beginne des Mittleren Reiches die Zusammenstellung, welche in wenig glücklicher Weise als die Ältesten Texte des Totenbuches bezeichnet wird, endlich ungefähr mit dem Eintreten des Neuen Reiches das Totenbuch selbst. Dabei handelte es sich nicht um systematische Arbeiten. Beliebig wurden die aus den verschiedensten Quellen stammenden Stücke aneinander gereiht, Doppeltexte blieben stehen, Widersprüche wurden nicht ausgeglichen, Lücken nicht ausgefüllt. Infolgedessen gewann keine der Sammlungen kanonische Bedeutung. Willkürlich wählte man sich aus ihnen das für das

---

[1] *Die demotischen Denkmäler* II. *Die demotischen Papyri.* 2 Bde. Straßburg, Dumont Schauberg, 1906—1908.

[2] *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten* II, Leipzig, B. G. Teubner, 1908.

[3] Von großer Bedeutung für die Art und Weise, in der man in pharaonischer Zeit die Kulteinnahmen eines Gottes sicherte, ist eine Inschrift der 21. Dynastie für den Gott Arsaphes von Heracleopolis magna (Aḥmed-Bey Kamal *Un monument nouveau de Sheshonq Ier* in *Rec. de trav. rel.* etc. XXXI, S. 33 ff., G. Maspero *Note additionelle,* l. c. S. 38 ff.).

eigene Grab Zusagende aus, fügte neue Kapitel hinzu, veränderte gelegentlich die älteren. Nicht nur nach den Zeitperioden ist die Zusammensetzung und der Inhalt der einzelnen Bestandteile verschieden, auch in der gleichen Zeit stimmen kaum je zwei Handschriften in Anordnung und Text genau miteinander überein. Die drei Kompilationen sind nicht unabhängig voneinander, die Ältesten Texte haben vieles aus den Pyramidentexten, das Totenbuch hat manches aus seinen Vorgängern unmittelbar oder in umgearbeiteter Fassung entlehnt. Die Entstehung der einzelnen Formeln ist vielfach weit älter als ihre jeweilige Sammlung. In den Pyramidentexten stehen Stücke, welche noch auf die Zweiteilung Ägyptens Bezug nehmen, und im Totenbuche spielt das Köpfen der Toten eine Rolle, welches in der Nagadazeit häufig war, zur Zeit der Sammlung des Totenbuches aber nur ganz vereinzelt vorkam.[1]

Von den Pyramidentexten der 5. bis 6. Dynastie, welche zuerst von Maspero[2] im Urtexte und in Übersetzung zugänglich gemacht worden waren, begann Sethe eine Neupublikation, welche die Texte in Sprüche ordnet und die verschiedenen Abschriften der einzelnen Sprüche aus den Königspyramiden untereinander setzt, um das Material zu ihrer Bearbeitung übersichtlicher zugänglich zu machen.[3] Für die

[1] Wiedemann *Die Leichenköpfung im alten Ägypten* in *Orient. Lit. Zeit.* XI, Sp. 112ff.

[2] *Les inscriptions des Pyramides de Saqqarah* (Separatabdruck aus *Rec. de trav. rel.* etc. III—XV). Paris, É. Bouillon, 1894.

[3] *Die altägyptischen Pyramidentexte.* Nach den Papierabdrücken und Photographien des Berliner Museums neu herausgegeben und erläutert. I und II Lief. 3—4. Leipzig, Hinrichs, 1908—1909. Zahlreiche Kapitel der Texte finden sich in einem Grabe des Mittleren Reiches bei Chassinat, Gauthier und Piéron *Fouilles de Qattah.* Kairo, 1906. — Einige Stellen behandelte A. Jahn *Ägyptologische Miscellen* § 6 (*Unas* Z. 214, 234) in *Wiener Zeitschr. für Kunde des Morgenlands* XX, S. 380. — Die auf das Totenopfer bezüglichen Teile der Pyramideninschriften und verwandter Texte stellte Budge unter Beigabe einer Besprechung

Ältesten Texte, welche sich vor allem auf Särgen verzeichnet finden, veröffentlichte Lacau[1] in vortrefflicher Weise eine längere Reihe von Abschriften unter Hinweis auf die Stellen, an denen sich die betreffenden Kapitel und Sätze sonst noch finden. Von dem Totenbuche der Thebanischen Zeit wurde eine gute Abschrift mit kunstvollen Vignetten bei der Mumie des Iuaa, des Schwiegervaters Amenophis' III. von Davis gefunden und in einer schön ausgestatteten Publikation mit einer Einleitung von Naville, welche die in dem Papyrus vorfindlichen Kapitel verzeichnet und bespricht, zugänglich gemacht.[2] Die für ihre erste Erscheinungszeit interessante, auf Grund unserer jetzigen Kenntnis der ägyptischen Sprache und Religion in Einzelheiten wie in der Gesamtauffassung häufig stark anfechtbare Übersetzung der späteren Fassung des Totenbuches durch P. Pierret erschien in neuer Ausgabe.[3] Seine Ansicht, daß in der ägyptischen Religion eine den christlichen

---

und Übersetzung in einer bequem benutzbaren Form zusammen: E. A. Wallis Budge, *The Liturgy of Funeral Offerings*. London, Kegan Paul. 1909 (Books on Egypt and Chaldaea XXV). Demselben Verfasser verdanken wir eine praktisch angelegte und als Einführung empfehlenswerte Publikation, Übersetzung und Bearbeitung des wichtigsten Textes über die Zeremonien an der Statue des Toten bei der Beisetzung: Budge, *The Book of Opening the Mouth*. London, Kegan Paul. 1909 (Books on Egypt and Chaldaea, XXVI, XXVII).

[1] *Textes religieux* in *Rec. de trav. rel.* etc. XXIX, S. 143 ff.; XXX, S. 65 ff., 185 ff.; XXXI, S. 10 ff und in J. E. Quibell *Excavations at Saqqara* 1906, S. 21 ff. Vgl. Lacau *Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire* (*Kat. des Museums zu Kairo*), 2 Bde. 1904—1906.

[2] Theodore M Davis' *Excavations*. Bibân el Molûk *The Funeral Papyrus of Jouiya* with an Introduction by E. Naville. London, Archibald Constable, 1908. — Die handliche und übersichtliche Übersetzung des Totenbuches der Thebanischen Zeit von Budge erschien in zweiter durchgesehener und erweiterter Auflage: E. A. Wallis Budge, *The Book of the Dead*, 3 Bde. London, Kegan Paul. 1909 (Books on Egypt and Chaldaea VI—VIII).

[3] *Le Livre des Morts des anciens Égyptiens*. Traduction complète d'après le papyrus de Turin et les Manuscrits du Louvre. 2e édition. Paris, 1907.

Anschauungen nahestehende erhabene Auffassung der Gottheit und ein Monotheismus nachweisbar sei, suchte der gleiche Verfasser[1] zu begründen. Er ging dabei, wie die älteren Ägyptologen, welche seine Auffassung teilten, von einzelnen, aus dem Zusammenhange gerissenen Sätzen der Texte aus. Sobald man die betreffenden Urkunden in ihrer Gesamtheit zu Rate zieht, erkennt man, daß deren Grundgedanken einer solchen Auffassung, welche infolgedessen auch von den neueren Forschern fast allgemein aufgegeben worden ist, fernstehen. — Eine neue, von dem bisher bekannten Texte in manchen Punkten abweichende Fassung des Buches von dem Durchwandern der Ewigkeit, welches auf den Sätzen des Totenbuches und verwandter Kompositionen aufgebaut ist, veröffentlichte und besprach Wreszinski.[2]

Der Gott, dem das Totenbuch vor allem geweiht war, ist „Osiris, der sich befindet in dem Westlande (chenti Âmenti), der Herr von Abydos". Dabei war der hier auftretende Titel Chenti-Âmenti ursprünglich der Name eines selbständigen Gottes, der einst als Herr von Abydos galt, und dessen noch einige Texte gedenken.[3] Allmählich verschmolz er mit Osiris und ging in diesem auf. Osiris war wohl von Anfang an eine anthropomorphe Gestalt. Man dachte ihn sich als einen König des Niltales, dem es nach seinem Ableben gelungen war, vermittelst seiner eigenen Zauberkraft und der magischen Handlungen und Formeln seiner Hinterbliebenen die Auferstehung, Unsterblichkeit und Herrschaft im Jenseits zu gewinnen. Er wurde darin das Prototyp des Menschen, der ein gleiches Los nach dem Tode erhoffte. Bei dem Mangel an systematischem Sinn und der Freude an synkretistischer Be-

---

[1] *Les Interprétations de la Religion Égyptienne* in *Ann. Mus. Guimet. Bibl. de Vulgarisation* XX, Paris, 1906.

[2] *Das Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit nach einer Stele im Vatikan* in *Äg. Zeitschr.* XLV, S. 111 ff.

[3] Vgl. Jéquier *Khontamenti* in *Rec. de trav. rel.* etc. XXX, S. 43 ff.

handlung der Götter, welche im alten Ägypten herrschte, hat man im Verlaufe der Zeit zahlreiche andersartige Vorstellungen über die Unsterblichkeit und andere mit dieser im Zusammenhange stehende Gottheiten und Mythen mit Osiris und seiner Lehre verschmolzen, ohne seine ursprüngliche Auffassung aufzugeben. In den Kreis der hierbei herangezogenen Gestalten gehören vor allem die Vegetationsgötter[1], und so kommt es, daß Osiris häufig die die Unsterblichkeit charakterisierenden und verbürgenden Eigenschaften eines Vegetationsdämons annimmt, und auch die Gottheiten seines Kreises, wie Isis, Horus, Set, in diesen Zusammenhang hineingezogen werden. Die auf eine derartige Form der Gotteserscheinung bezüglichen Texte hat in weitem Umfange Frazer[2] behandelt, und Moret[3] ist im Zusammenhange mit einer Erörterung der Bedeutung und Entwicklung des Opfers in Ägypten auf anschließende Fragen eingegangen.

Zahlreiche Notizen, vor allem für die Götter des Osiriskreises in ihrer Bedeutung für das Leben des Verstorbenen im Jenseits, werden durch die Totenstelen gegeben, welche in den den historischen und funerären Stelen gewidmeten Katalogbänden des Kairener Museums[4] verzeichnet und veröffentlicht worden sind. Für den Kampf, der nach der Ermordung des Osiris zwischen Horus und Set[5] entbrannte, ist die Schrift

[1] Wiedemann im *Archiv für Rel.-Wiss.* VII, S. 473 ff.

[2] *Adonis, Attis and Osiris.* London, Macmillan and Co., 1906.

[3] *Du sacrifice en Égypte* in *Rev. de l'Hist. des Religions* LVII, S. 81 ff. — Die übliche Form des Opfers in Ägypten war zwar nicht das Brandopfer (vgl. G. Kyle *Some further observations concerning the Holocaust among the ancient Egyptians* in *Rec. de trav. rel.* etc. XXXI, S. 49 ff.), doch kam dieses nicht selten neben der Darbringung der vollständigen bez. zerbrochenen Opfergegenstände vor.

[4] H. O. Lange und H. Schäfer *Grab- und Denksteine des Mittleren Reiches* I, II, IV. Berlin 1902–1908; P. Lacau *Stèles du Nouvel Empire* I fasc. 1. Kairo 1909; Ahmed Bey Kamal *Stèles Ptolemaïques et Romaines.* 2 Bde. Kairo 1904—1905.

[5] Loret *Le dieu Seth et le roi Séthôsis* in *Proc. Soc. Bibl. Arch.* XXVIII, S. 123 ff. besprach die Gottesnamen Set, Suti, Sutech, Setesch. Er wollte

Plutarchs über Isis und Osiris die Hauptquelle geblieben. Dieselbe geht, wie besonders das Verzeichnis der günstigen und ungünstigen Tage in dem Papyrus Sallier IV. lehrt, auf altägyptisches Material zurück. Zwei Stellen dieses Papyrus, die sich mit Ereignissen aus dem Streit, die auf den 26. und 27. Thoth verlegt werden, beschäftigen, erörterte Reich[1] und stellte dabei ihren Sinn richtiger fest, als dies bisher geschehen war. Spiegelberg[2] besprach eine Sonderform des Gottes Thoth in Theben, welche als „Teos der Ibis" auftritt. Er führte dabei aus, daß eine zweite Sonderform, „Thoth, der Hohepriester von Memphis", welche Sethe daneben hatte annehmen wollen, auf einer irrtümlichen Lesung beruht, es stehe an der fraglichen Stelle „Thoth erhört".

Zu der wenig bekannten, neben dem Ka[3] auftretenden Seelenform Sechem („Gestalt") und der Vergötterung von Götterzeptern (sechem) und heiligen Stäben brachte Spiegelberg[4] eine Reihe von Angaben der Texte bei. Eine Darstellung auf einem Sarge der Spätzeit[5] zeigte über der auf dem Leichenbette liegenden Mumie einen Fisch an der Stelle, an welcher sonst häufig die als Vogel mit Menschenkopf aufgefaßte Seelenform Ba erscheint. Es handelt sich aber bei diesem Fische kaum um eine sonst bisher nirgends erwähnte, an die Stelle

---

für Set in alter Zeit Setesch lesen und benutzte dann diese Lesung als Grundlage für sehr weitgehende Schlüsse über einen wenig wahrscheinlichen Ursprung des Gottes aus Asien.

[1] *Der Mythus vom Kampfe des Horus mit Set im Papyrus Sallier IV.* in *Rec de trav. rel.* etc. XXX, S. 210 ff.; *Der 27. Thot des Papyrus Sallier IV.* l. c. S. 213.

[2] *Ἑρμῆς ὁ Θηβαῖος* in *Äg. Zeitschr.* XLV, S. 89 f.

[3] Auf eine Formel, derzufolge der Tote seinem Ka folgt, machte Capart *Sur une formule d'un sarcophage de la XIIe dynastie au Musée Guimet* in *Äg. Zeitschr.* XLII, S. 144 f. aufmerksam.

[4] *Zum ägyptischen Stabkultus* in *Rec. de trav. rel.* etc. XXVIII, S. 163 ff.

[5] Ahmed Bey Kamal *Fouilles à Gamhoud* in *Ann. Serv. Ant.* IX, S. 23 f; Spiegelberg *Der Fisch als Symbol der Seele* im *Arch. f. Rel.-Wissenschaft* XII, S. 574 f.

des Ba getretene Seelenform. Der Fisch wird vielmehr den Fisch Ant darstellen, auf dessen Anblick der Verstorbene im Totenbuche (cap. 15, Z. 24) besonderes Gewicht legt.

Gräber und Totenbeigaben. Die Ausgrabungen der Deutschen Orientgesellschaft in den Grabanlagen der Könige Rā-en-user, Nefer-ār-ka-rā und Saḥu-rā zu Abusir haben für die Pyramidentempel der fünften Dynastie reiches Material ergeben, von dem aber bisher nur ein Teil publiziert worden ist.[1] Über die wichtigsten dabei erzielten Ergebnisse orientiert ein Vortrag von Eduard Meyer[2], der, von zahlreichen gut ausgeführten Illustrationen und Tafeln begleitet, eine Übersicht über das Ägypten des Alten Reiches gibt. Wichtig ist, daß in den Reliefs dieser Tempel die Gestalten der Götter bereits nach dem späteren Schema gebildet erscheinen, und daß der König ebenso wie später als Sphinx[3] dargestellt werden kann. Auf die Art und Weise, wie sich diese Pyramidenanlagen aus den Königsgräbern der Thinitischen Zeit entwickelten, ging im Zusammenhange mit dem Unsterblichkeitsglauben des Alten Reiches Moret[4] ein. Hall[5] stellte die gerade in alter Zeit häufigeren Fälle zusammen, in denen sich ein König zwei gesonderte Grabanlagen herstellen ließ. Eine Publikation von H. Schäfer[6] bringt reichhaltige und bis in das einzelne hinein

[1] L. Borchardt *Das Grabdenkmal des Königs Ne-User-Re.* Leipzig. Hinrichs. 1907. — L. Borchardt *Das Grabdenkmal des Königs Nefer-'ir-ke'-re'.* Leipzig. Hinrichs. 1909. — Einzelberichte in den *Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft* nr. 24, 30, 34, 37.

[2] *Ägypten zur Zeit der Pyramidenerbauer.* Leipzig. Hinrichs. 1908.

[3] Über die Sphinx als Bildnis von Schu und Tefnut und als solches des Königs äußerte sich Naville *Encore le Sphinx* in *Sphinx* X, S. 138 ff.

[4] *Autour des Pyramides* in *Revue de Paris.* 1907. S. 225 ff.

[5] *The pyramid of Moeris* in *Journ. of Hell. Studies* XXVI, S. 176 f. Vgl. ein Dekret des Königs Pepi I. zugunsten der beiden Pyramiden des Königs Snefru bei L. Borchardt *Ein Königserlaß aus Dahschur* in *Äg. Zeitschr.* XLII, S. 1 ff.

[6] *Priestergräber und andere Grabfunde vom Totentempel des Neuser-Rê* (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orientgesellschaft. 8). Leipzig. Hinrichs. 1908.

genaue Aufschlüsse über die Privatgräber des Mittleren und Alten Reiches, ihre Anlage, die Lage der Leichen, die Beigaben usf. Die Grabstätten der niederen Privatbeamten in der Necropole von Beni Hasan aus dem Mittleren Reiche schilderte Garstang[1] eingehend. Für einen Teil der Begräbnisfeier im Neuen Reiche ist Madsen[2] zu nennen, doch fehlt der Beweis dafür, daß sich die von ihm besprochene Szene tatsächlich in dem Privatgarten des Verstorbenen abspielte.

In alter Zeit war es in Ägypten üblich, dem Toten sein eigenes Bildnis, gelegentlich in zahlreichen Wiederholungen, und ein reichhaltiges Gefolge in Stein oder Holz plastisch dargestellter Dienerschaft, Gabenträger, Brauer, Köche, Aufseher, Schreiber usf., mitzugeben. Diese Begleiter, von denen besonders aus dem Mittleren Reiche eine große Zahl erhalten geblieben ist[3], wurden in Ausübung ihrer jeweiligen Tätigkeit dargestellt. Später kommen derartige Bildnisse der Arbeiter oder des Toten mit der Andeutung einer bestimmten zu verrichtenden Arbeit nur selten vor.[4] Beide werden gewöhnlich ersetzt durch die schematischen Gestalten der „Antworter" (uschebti), welche gelegentlich im Gewande der Lebenden, meist aber in Osirisgestalt, mit Ackerbaugeräten versehen, auftreten. Dieser doppelte Ursprung macht es erklärlich, daß man häufig in Zweifel sein kann und es bereits auch die alten Ägypter waren, ob der jeweilige Uschebti nur als Diener auf-

---

[1] *The Burial Customs of ancient Egypt.* London. Archibald Constable. 1907.

[2] *Die Totenfeier im Garten* in *Äg. Zeitschr.* XLIII, S. 51 ff.

[3] G. Maspero *Sur les figurines et sur les scènes en ronde bosse, qu'on trouve dans les tombeaux Égyptiens* in *Bull. Institut Égypt.* IV, S. 367 ff.

[4] Über einige Exemplare des Neuen Reiches, welche den Verstorbenen als Kornquetscher vorführen, handelten A. H. Gardiner *A statuette of the High Priest of Memphis Ptahmose* in *Äg. Zeitschr.* XLIII, S. 55 f., und J. Capart *Broyeurs en pierre,* l. c., S. 163; *A propos des statuettes de meuniers* in *Transact. Third Intern. Congress of Hist. of Rel.* I, S. 201 ff.

zufassen ist[1] oder ob er auch als ein Bild des Toten angesehen werden will. Meist ist das erstere der Fall. Diese Tatsache geht auch daraus hervor, daß die Zahl der Uschebti in einem Grabe öfters eine bestimmte zu sein scheint, und zwar, wie Bissing[2] bemerkte, vermutlich 401, d. h. 365 Arbeiter, einer für jeden Tag des Jahres, und 36 Vorarbeiter, einer für jede Dekade des Jahres. Bisweilen ist auf dem Uschebti sogar der Tag vermerkt, an dem er zu arbeiten hatte.[3] Dabei suchte man durch Aufschrift des Namens des Verstorbenen diesem die Arbeitskraft des betreffenden Uschebti zu sichern. Um eine Veränderung des Namens und damit des Eigentümers des Dieners durch spätere Grabräuber möglichst zu erschweren, brachte man gelegentlich den Namen unter der Glasur der Statuette verborgen an.[4]

In die Reihe der Beigaben mit religiöser Bedeutung gehört nach Pieper[5] auch das Brettspiel, welches mit den zugehörigen Figuren nicht selten dem Toten in das Grab gelegt wurde. Die meisten Felder des Spiels sind nach Gottheiten genannt, in den Begleittexten werden Götter angerufen und erscheint die Opferformel, die Steine stellen gelegentlich gebundene Ausländer dar. Pieper schließt daraus, die Feinde, welche dem Verewigten den Weg in das Land der Seligen verlegten, hätten im Brettspiel überwunden werden müssen, und knüpft daran einige Bemerkungen über ägyptische, zur Ausübung der Magie bestimmte Gegenstände. In zahlreichen Fällen haben die

---

[1] P. A. A. Boeser *Eine Uschebtiinschrift des Leidener Museums* in *Äg. Zeitschr.* XLII, S. 81.

[2] *Zur Geschichte der Uschebtius* in *Rec. de trav. rel.* etc. XXX, S. 183f.

[3] A. Erman *Uschebtis mit Daten* in *Äg. Zeitschr.* XLIV, S. 131.

[4] G. Maspero *Sur une variété de figurines funéraires inconnue jusqu'à présent* in *Ann. Serv. Ant.* IX, S. 285f.

[5] *Das Brettspiel der alten Ägypter und seine Bedeutung für den ägyptischen Totenkult.* Berlin. Weidmann. 1909. Der Hauptteil der Arbeit ist einem interessanten Versuche gewidmet, den Gang des Spieles zu rekonstruieren.

Spielbretter aber doch wohl, unter Hintansetzung des Gedankens an eine religiöse Betätigung, nur zum Zeitvertreib in der Langeweile des Alltagslebens oder des Grabes gedient. Darauf weist die Aufnahme des Spieles in die Reihe der Beschäftigungen aus dem täglichen Leben in den Gräberreliefs hin und die Angabe[1], daß der Tote das Spiel mit seiner Seele, die bei ihm in seinem Grabe sei, spiele, wobei also nicht ein böser Dämon als Spielgegner vorausgesetzt wird. Von sonstigen Beigaben wurden die Barken, ihre Gestalt und ihr Zweck, erörtert.[2]

Sehr wertvolle Angaben über die Formen der ägyptischen Amulette und die auf ihnen befindlichen Inschriften, welche sich freilich meist auf den Namen des jeweiligen Eigentümers beschränken, über den Zweck der einzelnen Stücke aber nur selten etwas aussagen, geben die betreffenden Bände des Kairener Katalogs.[3] Im Mittleren Reiche kam es öfters vor, daß man, anstatt die wichtigeren Amulette und Gebrauchsgegenstände dem Toten tatsächlich mitzugeben, sie in Wort und Bild an den Wandungen seines Sarges verzeichnete. Sie sollten dann, in gleicher Weise wie die daneben auftretenden kleinen plastischen Modelle von Gebrauchsgegenständen und Amuletten[4], als Grundlage für eine Herstellung der wirklichen Gegenstände mit Hilfe von Zauberformeln dienen. Eine von Bildern begleitete erweiterte Liste dieser Stücke in Verbindung mit einem Totenbuchtexte der Ptolemäerzeit fand und veröffentlichte Capart.[5] Zu den Knotenamuletten äußerten sich Valdemar

---

[1] *Rec. de trav. rel.* etc. XI, S. 44.

[2] A. Wiedemann *Totenbarken im alten Ägypten* im *Globus* XCIV, S. 119ff.

[3] P. E. Newberry *Scarab-shaped seals.* London 1907; G. A. Reisner *Amulets.* Kairo 1907.

[4] Vgl. hierfür u. a. Wiedemann *Religion der alten Ägypter,* S. 161f.; H. Schäfer *Die Entstehung einiger Mumienamulette* in *Äg. Zeitschr.* XLIII, S. 66ff.

[5] *Une liste d'amulettes* in *Äg. Zeitschr.* XLV, S. 14ff.

Schmidt[1] und v. Bissing[2]; eine lange Reihe von Skarabäeninschriften mit guten Wünschen für den Toten sammelte Alice Grenfell[3] und suchte dieselben unter gemeinsame Gesichtspunkte zu ordnen.

Eine ansprechende Übersicht über die ägyptische Magie gab in einer für ein größeres Publikum bestimmten Schrift Moret.[4] Die Publikation eines großen, der Spätzeit angehörenden Papyrus wurde zum Abschlusse gebracht.[5] Unter den wesentlich apotropäischen Zwecken dienenden Stücken spielen die Tierköpfe und Tierschädel eine große Rolle. Für diese, insbesondere für die Bukranien, dann die Hathorköpfe und das Sistrum, stellte Lefébure[6] ausgedehnte Materialsammlungen zusammen. Bei den sog. Wurfhölzern, welche in Ägypten freilich meist aus Knochen bestehen[7], stellte Jequier[8] fest, daß diese mit den Bildern heiliger Tiere bedeckten Stücke aus Nilpferdknochen gefertigt zu sein pflegen. Er vermutet, daß sie vor allem dazu dienten, um die Kinder während des Schlafes gegen Dämonen zu schützen. Auch das Salben, welches mit Vorliebe beim Antritte eines Amtes vorgenommen wurde, scheint böse Geister vertrieben zu haben.[9] Unter den Zauberformeln war

---

[1] *Note on a peculiar pendant shown on three statues of Usertesen III* in *Proc. Soc. Bibl. Arch.* XXVIII, S. 268 f.

[2] *Lesefrüchte § 12* in *Rec. de trav. rel.* etc. XXX, S. 180 ff.

[3] *Amuletic Scarabs etc. for the deceased* in *Rec. de trav. rel.* etc. XXX, S. 105 ff.

[4] *La magie dans l'Égypte ancienne* (Ann. Mus. Guimet. Bibl. de Vulgarisation XX). Paris 1907.

[5] F. Ll. Griffith und H. Thompson *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden.* III. Indices. London. Grevel. 1909. Vgl. *Arch. f. Rel.-Wiss.* IX, S. 491.

[6] *Le Bucrâne* in *Sphinx* X, S. 67—129.

[7] Vgl. *Arch. f. Rel.-Wiss.* IX, S. 495.

[8] *Rôle protecteur de l'hippopotame* in *Rec. de trav. rel.* etc. XXX, S. 40 ff.

[9] Spiegelberg *Zur Symbolik des Salbens im Ägyptischen* in *Rec. de trav. rel.* etc. XXVIII, S. 184 f., und im *Arch. f. Rel.-Wiss.* IX, S. 143 f.

die wichtigste die mit „Königliche Opfergabe“ beginnende.[1] Durch sie wurden Speise und Trank für die Götter erschaffen, welche diese Lebensmittel dann dem Verstorbenen übermittelten. Es erschien wünschenswert, daß diese Schaffung möglichst oft erfolgte; daher wurden die Hinterbliebenen nicht selten zur Aussprache der Worte aufgefordert, was dem Beter wenig Mühe und keine Kosten verursachen werde.[2]

---

[1] Über den Beginn der Formel, besonders die Auffassung des ersten Wortes als „Königlich“ handelte Moret *Sur la formule souten di hotp* in *Sphinx* XI, S. 31 ff. Vgl. ferner H. R. Hall *The Di-hetep-suten Formula* in *Proc. Soc. Bibl. Arch.* XXX, S. 5 ff.; Jahn *Über die Gruppe swtn (du) htp* in *Wiener Zeitschr. f. Kunde des Morgenl.* XX, S. 374 ff.

[2] Spiegelberg *Eine Formel der Grabsteine* in *Äg. Zeitschr.* XLV, S. 67 ff.

3 Religion der Japaner 1905—1908

Von **Hans Haas** in Heidelberg

Japan wird im 'Archiv' zum erstenmal in die Berichterstattung einbezogen. Dem Referenten, der es auf sich genommen, die bisherige Lücke auszufüllen, könnte es deshalb naheliegen, die wichtigsten für eine Bearbeitung der japanischen Religionsgeschichte in Betracht kommenden Veröffentlichungen auch älteren Datums wenigstens mit aufzuführen, dies um so mehr, als ihre Zahl nicht sehr groß ist. Wenn er sich gleichwohl darauf beschränkt, nur die Erscheinungen der letzten Jahre zu berücksichtigen, so tut er das, weil er für die vorangegangene Literatur auf einen eigenen bibliographischen Beitrag, den er an anderer Stelle veröffentlicht hat, verweisen kann.[1]

Wem es darum zu tun wäre, in Vollständigkeit kennen zu lernen, was Einschlägiges seitdem in Büchern, Broschüren und Zeitschriften ans Licht gekommen ist, der brauchte nur zu dem zweiten Bande von v. Wencksterns Bibliographie[2] zu greifen, wo sich auf S. 41—74 diese gesamte Literatur verzeichnet findet, während im ersten Bande dieses Werkes alles

---

[1] H. Haas, *Die japanischen Religionen in der neuesten Allgemeinen Religionsgeschichte. Mitteilungen der Deutschen Gesellsch. f. Natur- u. Völkerk. Ostasiens* Bd IX, Teil 3, S. 367—389.

[2] Bibliography of the Japanese Empire, being a classified list of the literature in European languages relating to Dai Nihon published in Europe, America and in the East. Vol. II comprising the literature from 1894 to the middle of 1906 with additions and corrections of the first volume and a Supplement to Léon Pagès' Bibliographie Japonaise, compiled by Fr. von Wenckstern. Added is a List of the Swedish Literature on Japan by Miß Valfrid Palmgren, Ph. D. (1907, Tokyo, Osaka and Kyoto: The Maruzen Kabushiki Kaisha).

gebucht ist, was von 1496—1893 über Japan veröffentlicht worden.[1]

Als Fortsetzung Wencksterns können die japanischen Bibliographien von Dr. O. Nachod gelten, die den dankenswertesten Inhalt der seit 1908 erscheinenden periodischen Publikation der Deutsch-Japanischen Gesellschaft in Berlin ausmachen.[2]

In gründlichster Weise berücksichtigt derselbe verdiente Japanologe die auf Religion bezügliche Literatur auch in den Jahresberichten der Geschichtswissenschaft[3], für die er das Referat behalten, seitdem er zum ersten Male im XXIV. Jahrgang (1901) den Abschnitt Japan ausgefüllt.

Je mehr es die genannten Bibliographen, denen noch der von Krüger herausgebene Theologische Jahresbericht mit den bis vor kurzem von Edv. Lehmann erstatteten Referaten über die orientalischen Religionen anzureihen wäre, darauf absehen, in möglichster Lückenlosigkeit zu verzeichnen, was an einschlägigen Arbeiten gedruckt wird, desto eher kann der gegenwärtige Bericht sich daran genügen lassen, nur in eine Besprechung der wichtigeren Veröffentlichungen einzutreten. Unberücksichtigt können hier so ziemlich alle in Zeitungen und Zeitschriften erschienenen Aufsätze bleiben, deren Zahl ins Massenhafte gestiegen, seit Japan durch die politischen Ereignisse im fernen Osten wiederholt in den Vordergrund allgemeinen Interesses getreten ist. Es sind viele Federn, die sich im letzten Jahrzehnt berufen fühlten, weiteren Kreisen einen Einblick in die religiösen Verhältnisse des fernen Inselreiches zu vermitteln. Schade nur, daß den Skribenten meist schon bei der Auswahl der Autoritäten, auf die sie sich stützen, jedes Judicium abgeht. An wirklich verläßlichen Werken, die populari-

[1] Der erste Band erschien 1895 bei E. J. Brill in Leiden.

[2] Deutsch-Japanische Gesellschaft (Wa-Doku-Kai) 1908, Nr. 1, 2/3, 4, 5, 6/7, 8/12; 1909, Nr. 1/2, 3, 4/5.

[3] Weidmannsche Buchhandlung, Berlin S. W. 12.

sierende Schriftsteller um Auskunft angehen könnten, wäre zurzeit durchaus kein Mangel mehr. Und gerade die letzten Jahre haben an solchen Ausbeute gebracht, so reich wie vorher nicht Jahrzehnte, und zwar bezüglich aller Religionen, die in Betracht kommen; Shinto, Buddhismus und Konfuzianismus (um vom Christentum, das neben diesen Religionen im heutigen Japan auch bereits eine Macht ist, abzusehen).

A priori möchte man erwarten, die Berufensten, sich über japanisches Religionswesen zu äußern, müßten gebildete Japaner selbst sein. Aber abgesehen davon, daß diese zumeist religiös indifferent und daher wenig geneigt sind, diese Materie anzurühren, geht ihnen, wenn sie es doch einmal tun, gewöhnlich die Unbefangenheit ab, die für eine objektive Darstellung die unerläßliche Voraussetzung ist. So bleiben wir nach wie vor in der Hauptsache auf die Forschungen westländischer Gelehrter angewiesen, die hier das Dunkel aufzuhellen bemüht sind. An solchen Arbeiten aber ist, wie schon gesagt, neuerdings durchaus kein Mangel mehr.

Shinto

Welchen Fortschritt die Erforschung der Religion der Japaner neuerdings gemacht, bringt man sich vielleicht am besten zum Bewußtsein, wenn man sich der paar Sätze erinnert, die das einzige sind, was Tiele noch in der 2. Auflage seines vielbenützten Kompendiums der Religionsgeschichte (deutsch 1887) auf S. 7 über Japan zu sagen wußte: „Die Japanesen werden absichtlich nicht erwähnt, weil die Geschichte ihrer gegenwärtigen Religion zu der des Buddhismus gehört, und die Untersuchung ihrer alten nationalen Religion (mit einem aus dem Chinesischen entlehnten Namen „Shinto", die Weise oder Lehre der Geister, genannt und vielleicht auch aus China stammend) noch zu keinem genügend sicheren Resultate geführt hat."

Heute sind uns längst alle Haupturkunden des Shinto durch kritische Übersetzungen erschlossen, und woran es allein bis vor kurzem noch fehlte, das waren Bearbeitungen, die dem Stande unseres gegenwärtigen aus diesen Quellen zu erhebenden Wissens entsprechen. Florenz hat, als er 1901 seine Übersetzung der ersten beiden Bücher des Nihongi[1] herausgab, noch gemeint, von einer Zusammenfassung der Resultate, welche sich aus der Lektüre ergeben, absehen zu müssen, und es als eine Aufgabe der Zukunft, die jetzt schon zu unternehmen noch verfrüht wäre, bezeichnet, aus den vorliegenden Rohstoffen etwas Geordnetes zu gestalten. Dem gegenüber habe ich schon damals geltend gemacht[2], daß wir nachgerade über alle Phasen der Entwicklung des Shinto unterrichtet seien und daß nur das noch zu erwünschen bleibe, daß ein Berufener es unternehmen möchte, das reiche vorhandene Material zu einer systematischen Darstellung der Religion und Mythologie zu verarbeiten. Die Aufgabe war geradezu eine lockende, so daß es nicht zu verwundern ist, daß sie ungefähr gleichzeitig von vier Seiten in Angriff genommen wurde: von dem Engländer Aston, von zwei Deutschen, Lange und Florenz, und von einem Franzosen, Revon, alle vier Gelehrte, die tiefgründige Studien in Japan selbst gemacht hatten. Aston und Florenz waren überdies insofern die berufensten, als sie schon an der Erschließung der Quellen hervorragend beteiligt gewesen waren.

Wem es darum zu tun ist, sich in Kürze zu orientieren, dem werden sich eben wegen ihrer Knappheit die Arbeiten der beiden deutschen Japanologen empfehlen, die sich übrigens

---

[1] *Japanische Mythologie. Nihongi „Zeitalter der Götter".* Nebst Ergänzungen aus anderen alten Quellenwerken. Von Dr. Karl Florenz (Supplement der *Mitteilungen* der Deutschen Gesellsch. f. Natur- u. Völkerk. Ostasiens. Tokyo, 1901).

[2] *Mitteilungen* der D. G. f. N. u. Vk. O., Bd IX, S. 379.

gegenseitig ergänzen, insofern es bei Lange[1] mehr darauf abgesehen ist, die Religion zu beschreiben, wie sie sich heute dem Beobachter präsentiert, während Florenz[2] mehr ihre geschichtliche Entwicklung verfolgt. Für erstere Darstellung verweise ich auf meine Besprechung in der Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft.[3] Nichts Wesentliches läßt auch die von Florenz gelieferte Skizze außer acht. Während um die Erforschung des Shinto so hervorragend verdiente Gelehrte wie Satow und Chamberlain, denen Griffis und die ganze Heerschar popularisierender Autoren, zuletzt noch Lafcadio Hearn[4], folgen, durch die Spencersche Theorie befangen und durch das tatsächliche Vorwiegen des Ahnenkults im heutigen Shinto irregeführt, der Anschauung huldigen, die alte japanische Religion sei von allem Anfang an ein Ahnendienst gewesen, zu dem dann später als ein zweites Element Naturverehrung hinzugetreten sei, sieht Florenz (wie auch Aston) richtig, daß gerade umgekehrt polytheistischer Naturdienst auch bei den Japanern als das Ursprünglichere anzusehen ist. (Lange hatte diese Prioritätsfrage noch offen gelassen.) Die Frage, ob die Ahnenverehrung aus China stammt, die Lange vorsichtig als eine schwer zu entscheidende bezeichnet, hinsichtlich deren man sich am besten einer Behauptung enthalte, ist Florenz jetzt mehr als in früheren Auslassungen in affirmativem Sinne zu beantworten

---

[1] Prof. Dr. R. Lange, Berlin. *Die Japaner. II. Der Shintoismus.* In *Lehrbuch der Religionsgeschichte* von P. D. Chantepie de la Saussaye. 3. Aufl. (Tübingen, J. C. B. Mohr, 1905.) S. 141—171.

[2] *Die Orientalischen Religionen* (Teil I, Abteil. III, 1 von Hinnebergs *Kultur der Gegenwart*). *Die Religionen der Japaner. I. Der Shintoismus.* S. 194—220.

[3] Jahrgang XX, S. 359—367.

[4] In seinem posthumen Buche *Japan. An attempt at interpretation* (London, Macmillan & Co., Ltd. 1905.) Hearns Auffassung ist hier außer durch Herbert Spencer besonders durch Fustel de Coulanges' *La Cité antique* bestimmt.

geneigt. Das Götterpaar Izanagi und Izanami, die Erzeuger der im Zentrum der Kami-(= Götter)Myriaden und ihrer Verehrung stehenden Sonnengöttin Amaterasu, nach Aston ein bloßes Echo des Yin und Yang der chinesischen Philosophie, läßt Florenz als echte Gestalten der ältesten Mythe stehen, während auch ihm wie Satow und den anderen Autoritäten die im Kojiki und Nihongi ihnen voraufgehenden Gottheiten spätere Erfindungen chinesich beeinflußter Kosmogonien sind. Wie Lange unterscheidet auch er in der alten Göttergeschichte drei Mythenkreise. Ein näheres Eingehen auch nur auf die hauptsächlichsten der unzählbaren Naturgottheiten und vergöttlichten Menschen wird man in einer Skizze des Shinto nicht erwarten. Aus der Besprechung der Kultstätten sei hervorgehoben, daß Florenz dem meist als spezifisch japanisch angesehenen torii, dem auf dem Zuweg zu jedem Tempel stehenden galgenförmigen Portal, den japanischen Ursprung aberkennt und die übliche Erklärung von tori-i als 'Vogelsitz' als volkstümliche Verlegenheitsetymologie bezeichnet. Diese Tore, ursprünglich, wie Grünwedel[1] wohl mit Recht annimmt, nichts anderes als etwa unsere Ehrenpforten, erinnern zu sehr an die chinesischen Pai-lu's, als daß man sie als etwas ursprünglich Japanisches gelten lassen könnte. Wie ihr chinesisches Gegenstück sind sie jedenfalls mit den alten indischen Steintoren, den sogenannten torâna's, in Zusammenhang zu bringen.[2] Im weiteren werden von Florenz noch erörtert die Embleme der Gottheit, Priesterschaft, Gottesdienst, Feste, Haus- und Familienkult und Begräbnisgebräuche.

---

[1] *Buddhistische Kunst in Indien,* S. 20f.

[2] Vgl. Satow *The Shintau Temples of Ise. Transact. of the Asiat. Soc. of Japan.* Vol. II, p. 104. Chamberlain *A preliminary account of the Luchuan languages.* In *Journ. of the Anthropol. Institute of Great Britain,* 1895, p. XXXVIII. Tuke *Notes on the Japanese Torii. Transact. and Proceed. of the Jap. Soc.,* London. Vol. IV, part 2. Aston *Tori-wi, its derivation. Transact. of the As. Soc. of Japan.* Vol. XXVII, part 4, p. 152—155.

Nachdem so der Shinto der primitiven Periode beschrieben ist, wobei freilich vieles schon mit eingeflochten ist, was, streng genommen, erst in den folgenden Abschnitten unterzubringen gewesen wäre, wird gezeigt, wie die japanische Religion seit Einführung des Buddhismus um die Mitte des 6. Jahrhunderts von der höher entwickelten ausländischen Religion verdrängt bzw. praktisch wie theoretisch mit dieser verschmolzen wurde. Auch ihre Restauration, wie sie zuerst seit etwa 1700 von einer nationalen Philosophenschule angestrebt und 1868 dann offiziell von der neu installierten kaiserlichen Regierung versucht wurde, vermochte daran nichts zu ändern. Florenz nennt diese dritte, jüngste Periode der geschichtlichen Entwicklung der Religion „die Zeit der Wiederbelebung des reinen Shintoismus". Das ist eine stehende Bezeichnung geworden, seit Satow seiner grundlegenden diesbezüglichen Studie den Titel "The Revival of Pure Shinto" gegeben hat. Ob man nicht gut daran täte, mit dieser Gepflogenheit zu brechen? Mir will scheinen, der Ausdruck ist geeignet, immer wieder die falsche Vorstellung zu erwecken oder zu bestärken, als ob in unserer Zeit der alte, echte Shinto eine wirkliche Auferstehung von den Toten erlebt habe. Jedenfalls muß man sich gegenwärtig halten, daß das Kunstprodukt dieser dritten Periode in vieler Hinsicht etwas sehr viel anderes ist als es selbst die alte japanische Staatsreligion gewesen, in der man wohl auch bereits eine Verehrung des lebenden Kaisers als einer inkarnierten Gottheit, aber noch kein an seine Ahnen gerichtetes Gebet kannte. Durch Motoori, Hirata und andere Gelehrte der zweiten Hälfte des 18. und der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wird Shinto zum richtigen chinesischen Ahnen- und ausgesprochenen Mikadokult und zu der politischen Maschine, die ihn der neuen Regierung, der er den Weg hat bahnen helfen, als Staatsreligion empfehlen mußte. Dieser bevorzugten Stellung ist er freilich durch die in der Verfassung von 1889 ge-

währten Religionsfreiheit wieder verlustig gegangen, wenn er auch noch immer ausschließlich am kaiserlichen Hofe und bei allen von diesem ausgehenden öffentlichen Kulthandlungen in Betracht kommt.

Das Werk Astons[1], um zu der viel eingehenderen Darstellung des englischen Shintoforschers überzugehen, ist kurz betitelt „Shinto". In Klammer ist die Übersetzung beigefügt: "The Way of the Gods", der Weg, d. i. die Lehre, der Götter. In einem anderwärts[2] erschienenen Vortrage desselben Autors findet sich die Erinnerung: „Shintoism is a tautology, as to and ism mean the same thing. We do not say Islamism or Bushidoism." Auf diesen a. a. O. nur im Vorübergehen und bloß anmerkungsweise erhobenen Einwand gegen einen Sprachgebrauch, der sich wie in England so auch in Deutschland und Frankreich bereits festgesetzt hat, sei hier beiläufig nur darum hingewiesen, weil selbst Lange und Florenz, wie auch Revon (Shinntoïsme), in der Terminologie hier weniger korrekt als der englische Fachgenosse, sich dem eingerissenen Sprachbrauche bequemten.

Astons Werk ist so angelegt, daß es S. 1—358 den alten Shinto beschreibt und nur in einem Schlußkapitel, überschrieben "Decay of Shinto. Its modern sects", die weitere Geschichte der alten Religion kurz zusammenfaßt. Die letztere wird hier als Spielball in den Händen des von China her übernommenen Buddhismus und Konfuzianismus gezeigt. Ganz neu und dabei ziemlich zweifelhaft ist mir die S. 361 jedenfalls von einer japanischen Autorität übernommene Erklärung des Namens Ryōbu [= beide Teile] Shinto, womit eine der buddhistisch-shintoistischen Mischformen bezeichnet wird: „Its Buddhistic character is indicated by its name which means

[1] *Shinto (The Way of the Gods).* By W. G. Aston, C. M. G., D. Lit. (Longmans, Green, and Co., London 1905).

[2] *Transact. and Proceed. of the Japan Soc. London* Vol. VII, part 3, p. 340 ff.

"two parts", the two parts being the two mystic worlds of Buddhism, namely the Kongōkai and the Taizōkai." Man wird gut tun, diese Erklärung vorläufig vor genauerer Untersuchung nicht weiter zu verbreiten. Nicht zu übersehen sind in diesem Schlußkapitel die S. 367—372 mitgeteilten Auszüge aus einem in der Zeit von c. 1200—1628 entstandenen, 1669 zuerst veröffentlichten Buche, die erkennen lassen, wie Shinto sich von Buddhismus und Konfuzianismus doch auch mit reineren und tieferen Gedanken und Aspirationen befruchten ließ. Die modernen Sekten, die Aston nur nennt, ohne näher auf sie einzugehen, sind Remmonkyō[1] und Tenrikyō[2], beide von ungebildeten Frauen gestiftet. Mitteilenswert ist Astons Schlußurteil (p. 376f.): „The official cult of the present day is substantially the "Pure Shinto" of Motoori and Hirata. But it has little vitality. A rudimentary religion of this kind is quite inadequate for the spiritual sustenance of a nation which in these latter days has raised itself to so high a pitch of enlightenment and civilization. No doubt some religious enthusiasm is excited by the great festivals of Ise, Idzumo, and a few other shrines, and by the annual pilgrimages — which, however, have other raisons d'être. The reverence paid to the Mikado is not devoid of a religious quality which has its source in Shinto. But the main stream of Japanese piety has cut out for itself new channels. It has turned to Buddhism, which, at the time of the Restoration in a languishing state, is now showing signs of renewed life and activity. Another and still more formidable rival has appeared, to whose progress, daily increasing in momentum, what limit shall be prescribed? As a national religion, Shinto is almost extinct. But it will long continue to survive in folk-lore

[1] Eine Beschreibung des Remmonkyo habe ich in der *Zeitschrift für Missionsk. u. Religionsw.* Jahrg. XVIII, S. 73—81 mitgeteilt.

[2] Siehe ebenda, Jahrg. XXII, S. 196—210.

and custom, and in that lively sensibility to the divine in its simpler and more material aspects which characterizes the people of Japan."

Lebhaft bringt einem das Studium der ersten 13 Kapitel des Astonschen Werkes zum Bewußtsein, als ein wie großer Verlust es zu beklagen wäre, wäre Aston nicht mehr dazu gekommen, uns die Resultate seiner jahrzehntelangen Quellenstudien zu weiterer Verwertung im Dienste der vergleichenden Religionswissenschaft zu unterbreiten, wie er es in diesem gediegenen Buche getan hat. Die Aufgabe, die er sich selbst gesetzt, umschreibt er selbst (p. I): "It is intended, primarily and chiefly, as a repertory of the more significant facts of Shinto for the use of scientific students of religion. It also comprises an outline theory of the origin and earlier stages of the development of religion, prepared with special reference to the Shinto evidence." Kritischer Einwendungen wird sich der Autor nur zu versehen haben, insoweit er in seinem Werke sich die Ausführung der zweiten dieser Aufgaben angelegen sein läßt. Vor den bedenklichsten Irrwegen war er von vornherein dadurch geschützt, daß ihm die Religion als eine normale Funktion, nicht als ein Krankheitsphänomen der menschlichen Natur gilt. Dazu kam ihm der aus manchem einfließenden Urteil allgemeiner Art sprechende common sense des Engländers zu statten, der, oft in erfreulicher Frische, mit erkünstelten Tüfteleien auch anerkannter Religionsforscher aufräumt. Vielfach ist das Buch durchzogen von Polemik gegen Herbert Spencer. Als religionswissenschaftliche Autoritäten, auf die er sich gestützt, nennt er selbst Reville, Goblet d'Alviella und Pfleiderer, während er sich in anthropologischen Dingen besonders Tylors Primitive Culture und Frazers Golden Bough als Wegweiser dienen läßt.

Von den zwei Wegen, auf denen die Menschen je und je zur Gottesvorstellung gelangt sind, dem der Personifikation von elementaren Mächten und Naturobjekten und dem der

Deifikation von Menschen und anderen Wesen, war es in Japan nach Aston ganz überwiegend der erste, der begangen wurde, ohne daß es freilich mit der Personifikation zu plastischen Gestalten gekommen wäre. „None of the Dii majores of the more ancient Shinto are deified individual men, and although it is highly probable that some of the inferior mythical personages were originally human beings, I am unable to point to a case of this kind which rests on anything more than conjecture" (p. 177). Nachdem Aston die alten religiösen Mythen verfolgt hat, bis diese mit der Geschichte Jimmus, des ersten Kaisers, in die Sagen mit historischem Kern übergehen, bespricht er das Pantheon (S. 186—199 auch den Phallizismus, der im Shinto eine große Rolle spielt), dann Priesterschaft und kultische Praxis. Anfechtbar erscheint mir, was in dem 'Morals, Law and Purity' überschriebenen Kapitel über das Fehlen jeder direkten Morallehre in den heiligen Shintoschriften gesagt ist. In dem der Besprechung des Zeremoniells gewidmeten Abschnitt werden außer den im Engishiki gesammelten Norito (liturg. Präfationen) nach einer neueren Sammlung, dem Norito Bunrei, auch solche späteren Datums mitgeteilt. Unter ihnen zuerst finden sich solche, die an verstorbene Mikados gerichtet sind, eine Praxis, die ohne Zweifel auf chinesisches Vorbild zurückgeht. Das pathologische Element der Religion endlich wird in dem Kapitel 'Magic, Divination, Inspiration' behandelt. Nicht zu verwechseln ist mit dem besprochenen wissenschaftlichen Werke ein populäres Büchlein Astons gleichen Titels, das eine Nummer der Serie 'Religions Ancient and Modern' bildet.[1] Und erwähnt wurde bereits (s. o. S. 380, Anm. 2) der in den Transactions and Proceedings der Asiatischen Gesellschaft London im gleichen Jahre (1907) veröffentlichte Vortrag, in dem er seine Forschungsergebnisse noch knapper zusammengefaßt hat. Eine Fußnote in letzterem (a. a. O. S. 341) sagt:

[1] W. G. Aston *Shinto, the ancient religion of Japan.* London, Archibald Constable & Co., 1907.

„Since this paper was read, M. Michel Revon's important 'Shinntoïsme' has appeared". Hiermit ist auf das umfangreichste und eingehendste Werk über Shinto verwiesen, das wir bis jetzt besitzen[1], und zugleich auch schon ein günstiges Vorurteil für dasselbe erweckt. Revon (Ancien professeur à la Faculté de droit de Tokio, ancien Conseiller-légiste du Gouvernement japonais, chargé du cours d'Histoire des civilisations d'Extrême-Orient à l'Université de Paris) schöpft nicht wie Aston direkt aus den japanischen Texten. Er ist darauf angewiesen, sich auf dessen, wie auf Satows, Chamberlains und Florenz' Übersetzungen und Quellenstudien zu stützen. Aber eben das, daß er sich mit den Arbeiten dieser Forscher aufs gründlichste vertraut gemacht hat, hat ihn befähigt, selbst eine Darstellung zu liefern, die die Anerkennung Astons gefunden. Was dem scharfsinnigen Autor ein prae vor seinen Autoritäten und den Mut, sich oft, und nicht selten mit guten Einwendungen, gegen sie zu kehren, gibt, ist eine diesen abgehende Belesenheit in der sonstigen religionsgeschichtlichen Literatur, besonders eine große Vertrautheit mit anderen primitiven Kulten. Eine leichte Lektüre ist sein Buch nicht. Die vielfach unnötig ins Detail gehenden Fußnoten nehmen mehr Raum ein als der Text. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, der Autor setzte seinen Stolz darein, ein möglichst dickleibiges Werk zustande zu bringen, ein Bemühen, das ihm gelingt. Die ganze Arbeit, soweit sie von ihm gefördert ist, war zuerst in der Revue de l'Histoire des Religions erschienen.[2] Zu der Buchausgabe wurde der alte Typensatz verwendet. Benützer derselben werden gut tun, von Anfang an das S. 429 vom Autor vermerkte bedauerliche Versehen, das dem Setzer

---

[1] Michel Revon *Le Shinntoïsme. Tome premier: Les Dieux du Shinntô.* Paris, Ernest Leroux. 1907.

[2] Tome 49, S. 1—33, 127—153, 306—325; T. 50, S. 149—199, 319 bis 359; T. 51, S. 376—392; T. 52, S. 33—77; T. 54, S. 163—217, 327 bis 373; T. 55, S. 51—110.

und Korrektor dabei unterlaufen ist, zu beachten. Was der Buchausgabe ihren besonderen Wert gibt, ist der ihr beigegebene sorgfältig bearbeitete Index. Ganz überflüssig dagegen war die Beigabe des Appendice S. 393—428, die wohl hauptsächlich den teueren Preis des Bandes bedingt. Es ist nicht einzusehen, wem mit dem Abdruck der drei alten Texte in der ursprünglichen chinesischen Schrift, in Motooris Katakana-Lesung und in Revons französischer Transskription, gedient sein soll. Zu bedauern ist, daß Revon in der Schreibung japanischer Namen seine eigenen Wege ging, anstatt sich der endlich bei den Japanologen allgemein üblich gewordenen Romaji-Transskription zu bedienen. Nichtfranzösischen Benützern des Werks wird mit der Erinnerung gedient sein, daß die Namen darin durchweg in französischer Transliteration stehen. Eine Inkonsequenz ist es wieder, wenn die Sonnengöttin, die in dieser Schreibung Amatérasou (statt Amaterasu) heißt, gewöhnlich Amatéras geschrieben wird.

Was sich der Verfasser als Aufgabe gesetzt, sagt er selbst deutlich S. 12—17: „Le shinntoïsme est donc une religion régulière, d'un type connu et général, malgré les traits originaux qu'y imprima le génie particulier de la race; et c'est une religion d'autant plus intéressante à approfondir que, si son côté national nous laisse pénétrer l'esprit de la civilisation japonaise, son côté universel, une fois éclairé à l'aide de comparaisons scientifiques, peut à son tour jeter quelque lumière sur l'histoire générale des religions. C'est ce que nous allons éprouver en étudiant, d'une manière systématique, d'abord le côté théorique, puis le côté pratique de cette religion primitive, c'est-à-dire, d'une part, les dieux du Shinntô, et d'autre part, le culte shinntoïste." Der vorliegende 476 Seiten starke, als Tome premier bezeichnete Band erledigt einstweilen nur den ersten Teil dieser Aufgabe: „Les Dieux du Shinnto". Er beginnt mit einer Betrachtung des Ursprungs der Gottheiten, d. h. er untersucht, in welcher Weise bei den alten Japanern

psychologisch der Glaube an höhere Wesen entstand (S. 17 bis 59). Die Ergebnisse, zu denen er dabei kommt, decken sich mit denen Astons. Der ganze Inhalt des umfangreichen 2. Kapitels (Le Monde des Dieux, S. 59—284) mit den Unterabschnitten 1. Dieux de la nature, 2. Dieux-esprits, 3. Synthèse mythique stellt sich gewissermaßen dar als eine nähere Ausführung der kurzen Sätze, mit denen Florenz (a. a. O. S. 194) den Tatbestand skizziert: „Zu den ursprünglicheren Naturgottheiten, als da sind: eine Sonnengöttin, ein Mondgott, Sterngott, Windgötter, Gott des Sturmes und der Unterwelt, Regengötter, Donnergötter, Wassergottheiten, Flußgötter, Meergötter, Berggötter, Baumgötter, Erdgottheiten, ein Feuergott, eine Nahrungsgöttin usw., treten vergöttlichte Heroen, Häuptlinge und vornehmere oder geringere Vorfahren überhaupt. Die mythologische Spekulation geht dann noch einen Schritt weiter und schafft eine innige Verbindung zwischen beiden Göttergruppen, indem sie die Hauptfiguren der letzteren genealogisch mit den Hauptvertretern der ersteren in Zusammenhang bringt." Nimmt man sodann die Worte, mit denen Revon das 3. Kapitel beginnt (S. 285), so ist auch der übrige Gehalt des Bandes angedeutet: „Nous venons d'étudier toute la mythologie japonaise, avec ses personnages divins; nous avons analysé le monde des dieux, puis reconstitué sa synthèse; et par suite, ayant vu sans cesse les divers acteurs du drame en mouvement, dans le décor même où ils s'agitent, nous connaissons déjà, par mille détails du récit, leur nature intime et leur séjour, leur histoire et leur genre de vie. Il ne nous reste plus qu'à préciser ces points essentiels d'une manière plus systématique." Diese Abschnitte sind besonders reich an treffenden Beobachtungen und anregenden Gedanken. Eben diese Fülle ist es, die es unmöglich macht, in einem gedrängten Referate näher auf sie einzugehen. Das kurze La Fin des Dieux überschriebene Schlußkapitel zeigt, wie die primitive Herrlichkeit der alten japanischen Religion durch das Ein-

dringen des ihr unendlich überlegenen buddhistischen Religionssystems nicht zwar vernichtet, wohl aber verschüchtert und in den Hintergrund gedrängt wurde, aus dem man sie dann erst im 18. und neuerdings im 19. Jahrhundert wieder hervorzuholen versuchte. Daß trotz des unleugbaren Fiaskos dieser politisch oder dynastisch interessierten Bemühungen Shinto auch heute keineswegs tot ist, wird von Revon nicht verkannt.

Läßt er in seinem Werke keine Gelegenheit vorübergehen, im Gegensatz besonders gegen Chamberlain, Aston und Florenz die Entlehnung shintoistischer Mythen usw. von China in Abrede zu stellen, so unternahm es, was doch noch angemerkt sei, E. K. Parker in seinem letzten Buche, einem Bande von Murrays Imperial Library of Standard Works[1], den Nachweis zu führen, daß die ganze sogenannte japanische Religion auf dem Yih-king und dem Li-ki, d. i. dem kanonischen Buch der Wandlungen und den Aufzeichnungen über die Riten, sowie auf Laotszes Lehre vom Tao aufgebaut sei. Was der mit chinesischen Verhältnissen vertraute Autor in einem Buche, in dem ein Kapitel über Japans Shinto überhaupt nichts zu suchen hat und von niemandem gesucht werden wird, über diesen an Gedanken zum besten zu geben bedauerlicherweise sich hat verleiten lassen, wäre etwa vor 35 Jahren entschuldbar gewesen. Auch andere Partien des Buches legen die Vermutung nahe, daß sein Verfasser Jahrzehnte alte Manuskripte mit hat in sein Standand work drucken lassen, ohne sie 'up to date' zu bringen, die früheste Erwähnung des Shinto in der europäischen Literatur findet er in einem Weihnacht 1868 datierten Briefe eines Rev. J. Goble an den Chinese Recorder!

Nichts zu lernen ist für Shinto auch aus Mazelières Geschichte Japans[2], einem sonst verdienstlichen Werke, von

[1] *China and Religion.* By Edward Harper Parker, M. A., Professor of Chinese at the Victoria University, Manchester. London 1905.

[2] Mis de la Mazelière *Le Japon, Histoire et civilisation.* 3 Bde. I. Le Japon Ancien; II. Le Japon Féodal; III. Le Japon des Tokugawa. Paris, Plon-Nourrit & Co.

welchem 1907 gleich die drei ersten starken Bände erschienen sind. Er meint (Tome I, p. 128): „Il serait impossible de distinguer dans le shintô ce qui est vraiment ancien des emprunts faits au bouddhisme ou au confucianisme et des réformes accomplies par les archéologues romantiques.“ Ich meine, gerade das wäre heute ziemlich säuberlich klar gelegt. Treffend und gefällig finde ich aber Worte, die auf der gleichen Seite wie dieser anfechtbare Passus stehen: „Le culte des kami rappelle l'ancienne religion des Grecs et des Romains. Si le Japonais lettré n'a plus pour les kami que le mépris athée de Lucrèce, le respect officiel d'Horace ou l'attachement poétique de Virgile, le peuple croit en eux comme le paysan du Latium croyait en ses dieux au temps d'Auguste.“

Buddhismus

Sind wir über Shinto nachgerade so genau unterrichtet wie über wenige andere primitive Religionen, so wird uns auch neuerdings mehr und mehr Aufklärung zu teil über die besondere Ausgestaltung des Buddhismus in Japan, der hier seit dem 6. Jahrhundert langsam, aber unaufhaltsam an die Stelle des altnationalen Kults getreten ist. Wie diesen, so hat auch den japanischen Buddhismus Lange in der dritten Auflage von Chantepie de la Saussaye's Religionsgeschichte behandelt.[1] Bezüglich seiner Darstellung darf ich mich wieder auf meine Besprechung in der Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft beziehen.[2] Knapper noch gehalten, aber zuverlässig in dem, was sie bietet (Historischer Überblick, die äußeren Einrichtungen, die göttlichen Wesen, hervorragende Heiligtümer, die Mönche, die japanischen Sekten, Buddhismus und Volksleben) ist die Skizze, die sich in Hackmanns auch sonst sehr solidem Werkchen über den Buddhismus[3] findet,

[1] S. 118—141. S. o. S. 377 Anm. 1. [2] Jahrg. XX, S. 359—367.

[3] Lizentiat H. Hackmann-London *Der Buddhismus. Religionsgeschichtliche Volksbücher.* Tübingen, J. C. B. Mohr, 1906.

das unter dem Titel „Buddhism as Religion: Its historical development and present-day condition in all its countries" nun soeben auch erweitert in Englisch erschienen ist. Ausführlicher habe ich selbst in dem Hinnebergschen Sammelwerke[1] den Buddhismus in Japan nach seiten seiner Geschichte, seiner Dogmatik und seiner heutigen empirischen Wirklichkeit zu skizzieren versucht. Eine Ergänzung dieser Darstellung bildet mein Schriftchen über die Sekten.[2] Unter dem Titel „Annalen des japanischen Buddhismus" hat Referent ferner nach japanischen Vorlagen, besonders nach dem Sangoku Bukkyō-ryakushi der beiden Priester Shimaji Mokurai und Ikoma Tokunō eine Aufreihung der wichtigsten Geschichtsdaten veröffentlicht.[3] Müßten nicht aus Raumgründen Aufsätze unbesprochen bleiben, so wäre in diesem Bericht einer ganzen Reihe neuerer monographischer Abhandlungen zu gedenken, die Anspruch auf Beachtung haben, weil sie uns manche neue Wissensstoffe vermitteln. Es sind vor allem die „Mitteilungen" der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, die Transactions of the Asiatic Society of Japan und die Quartalschrift Mélanges Japonais, alle drei in Tokyo erscheinend, und die Transactions and Proceedings of the Japan Society in London, in denen solche Arbeiten von Wert zu finden sind. Ein größeres Werk über den japanischen Buddhismus, die Frucht langjähriger Studien, hatte A. Lloyd geschrieben, „My burnt book", wie er es jetzt nennt. Es ist als Manuskript mit der Druckerei in Yokohama, der er es zum Drucken gegeben, ein Raub der Flammen geworden. Nicht entschädigen kann uns für den Verlust ein kleineres Buch,

---

[1] *Kultur der Gegenwart* (Teil I, Abteil. III, 1), *Die orientalischen Religionen* S. 221—254.

[2] H. Haas *Die Sekten des japanischen Buddhismus.* Evang. Verlag, Heidelberg 1905.

[3] *„Mitteilungen" der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens.* Bd IX, Teil 3. Tokyo 1908.

das er, wie er selber gesteht, in Hast zusammengestellt[1], bestehend aus einer Reihe von Aufsätzen, die meist schon vorher da und dort in Zeitschriften erschienen waren. Durchaus anregend ist das Büchlein, das in seiner ganzen Tendenz ein Gegenstück zu den Publikationen von A. Lillie bildet, reich nicht nur an Aufstellungen, zu denen jeder kritische Leser seine Fragezeichen setzen wird, sondern auch an geradezu verwegenen Mutmaßungen und kühnen Phantasien. Nicht unterlassen aber darf ich, auf Kap. XI aufmerksam zu machen „How much did the Church Fathers know about the Mahâyâna?" Hier trägt Lloyd eine „Entdeckung" vor, die es wert sein dürfte, auf ihre Stichhaltigkeit geprüft zu werden. Nach seiner Hypothese, die er hernach auch auf dem Orientalistenkongreß in Kopenhagen und auf dem letzten Religionskongreß in Oxford mitgeteilt hat, wäre das sog. Elxai-Buch, welches um 220 n. Chr. der Syrer Alcibiades nach Rom brachte, unverkennbar eine Schrift des Mahâyâna-Buddhismus gewesen. Die gnostische Irrlehre der Elkesaiten, wie sie Hippolyt in seinen Philosophumena darstellt, decke sich aufs genaueste mit dessen Doktrin. Auch zwischen den Naassenern und der Amitabhalehre bestehe der engste Zusammenhang.

Dankbar muß man Lloyd für eine andere Publikation sein: The Praises of Amida[2], die noch im Jahre ihres ersten Erscheinens neu aufgelegt werden mußte. Es sind sieben neuerdings gehaltene Predigten eines japanischen Priesters, die uns in englischer Übersetzung dargeboten werden. In der

[1] *The wheat among the tares, Studies of Buddhism in Japan. A collection of essays and lectures, giving an unsystematic exposition of certain missionary problems of the Far East, with a plea for more systematic research.* By the Rev. A. Lloyd. Macmillan & Co., Ltd., London 1908.

[2] *The Praises of Amida. Seven Buddhist Sermons translated from the Japanese of Tada Kanai* (soll heißen Kana-e) by Rev. Arthur Lloyd. Tokyo, Kyōbunkwan. 1907.

Einleitung sagt Lloyd: „Wie ich meine Übersetzungen von Rev. K. Tadas Predigten lese, wollen sie mir selber dermaßen christlich klingen, daß ichs verstünde, wenn andere Leser versucht wären zu argwöhnen, ich hätte sie für eigene Zwecke selbst zurecht gemacht und es seien gar keine wirklichen Übersetzungen. Die Ausgabe von ein paar Sen für das Original (es betitelt sich Shudō Kōwa und ist verlegt von Bummeido in Tokyo) wird jedermann, der Japanisch versteht, zeigen, daß meine Übersetzung bei allen Mängeln, die ihr anhaften mögen, doch in der Hauptsache jedenfalls die Gedanken des Originals getreulich wiedergibt." Der jedem Leser auffallende christliche Klang dieser buddhistischen Predigten erklärt sich daraus, daß der Priester Tada der Jōdo-shū oder Sukhâvatî-Sekte (in Japan begründet 1174) angehört, nach deren ganz und gar unbuddhistischer Lehre der sündige Mensch sola fide, nur durch den Glauben an die Heilandsmacht eines gnädigen Vatergottes, nicht durch eigene Vernunft oder Kraft selig zu werden hoffen kann.

Ganz anders gestimmt sind die ebenfalls ins Englische übersetzten Predigten einer anderen 1906 erschienenen Sammlung von Soyen Shaku.[1] Ihr Autor ist ein höherer Priester der Zen-shū, derjenigen Schule des Buddhismus des Nordens, die der Lehre des Stifters verhältnismäßig noch am treuesten geblieben ist. Was diese mit wenigen Ausnahmen in Amerika gehaltenen Ansprachen bieten, ist sublime, von allem buddhistischen Aberglauben geläuterte Religionsphilosophie und ethische Kultur, die auch dem gebildeten Christen Achtung abzwingt. Unverfälschten Buddhismus freilich, einen Buddhismus heißt das, der die Approbation Gotamas finden würde, predigt auch Shaku mit nichten. Über den Meister geht er

[1] *Sermons of a Buddhist Abbot, addresses on religious subjects by The Rt. Rev. Soyen Shaku, Lord Abbot of Engakuji and Kenchoji, Kamakura, Japan.* Translated from the Japanese Ms. by Daisetz Teitaro Suzuki. Chicago, Open Court Publ. Co. 1906.

zurück auf die tiefsinnige Philosophie von dem All-Einen, das sich ihm als die absolute Weisheit und als unendliche Liebe offenbart, wie ja der Mahayanismus überhaupt wieder in die Welt des Unerkennbaren, Metaphysischen eindringt, an deren Grenzen Buddha selbst Halt gemacht und den Seinen Halt zu machen geheißen. Dazu ist das geflissentliche Streben bei Shaku unverkennbar, seine Gedanken, die eben damit schon christlicher Religionsphilosophie zuneigen, auch in eine Terminologie zu fassen, die seinen amerikanischen christlichen Hörern vertraut und verständlich ist. Sein gelehrter Landsmann, der ihm bei der Erfüllung seiner buddhistischen Mission in Amerika als Dolmetsch diente, der Assistent von Paul Carus, hat dem Predigtbande, der ihm auch sonst nicht wenig verdanken wird, aus seinem eigenen eine englische Übersetzung des Sutra der 42 Teile beigegeben, dem der Prediger vielfach seine Texte entnommen. Eine Vergleichung derselben mit der älteren englischen von Beal in A Catena dargebotenen (die französische von Feer ist mir hier nicht zugänglich gewesen) zeigt mir starke Abweichungen. Es ist anzunehmen, daß auf Suzuki, von dem wir schon eine Übersetzung von Açvaghosha's K'i-sin-lun (von Weckung des Glaubens), einem der wichtigsten Texte des chinesischen und japanischen Buddhismus haben, mehr Verlaß ist als auf Beal. Immerhin wäre zu wünschen, daß sich noch einmal ein Sinologe, der auch mit dem Buddhismus vertraut ist, an die gleiche Arbeit machte.

Eine Fülle neuen Materials bietet in übersichtlicher Gliederung und in gefälliger Darstellung Suzuki in einem eigenen Werke über Mahâyâna[1], das ich nicht anstehe, als die wertvollste Bereicherung zu rühmen, die unserer noch sehr spärlichen Literatur über den japanischen Buddhismus in den letzten Jahren geworden ist. Nach dem Vorwort war es dem

[1] *Outlines of Mahâyâna Buddhism.* By Daisetz Teitaro Suzuki. London, Luzae & Co., 1907.

Verfasser in erster Linie darum zu tun, „to refute the many wrong opinions which are entertained by Western critics concerning the fundamental teachings of Mahâyâna Buddhism". In solcher Polemik geht sein Werk jedoch keineswegs auf. Es bietet auf seinen 420 Seiten vielmehr einen hochachtbaren, hier zum erstenmal unternommenen Versuch, den tieferen Ideengehalt des Mahâyâna — unter stillschweigender Ausscheidung aller gröberen, massiveren Glaubensvorstellungen — systematisch darzulegen. Geist und Sinn, in dem der Verfasser an diese Aufgabe herangetreten, deutet dem Leser der Satz an: „Those who are free from sectarian biases will admit without hesitation that there is but one true religion which may assume various forms according to circumstances." Als eine Religion im Vollsinn des Wortes, die er ja tatsächlich ist, wird der Mahayanismus von ihm zur Geltung gebracht. Es ist auffällig, daß ihm dabei selbst gar nicht zum Bewußtsein kommt, wie schon damit kritischem Urteil der weite Abstand dieses Buddhismus von Gotama Buddhas Lehre evident wird. Ihm geht er so gut wie der Palibuddhismus auf die Verkündigung des Meisters zurück. Seine ersten Anfänge findet er (s. S. 251) schon in der Mahâsangikaschule. „Let us remark that as Buddha did not leave any document himself embodying his whole system, there sprung up soon after his departure several schools explaining the Master's view in divers ways, each claiming the legitimate interpretation; that in view of this fact it is illogical to conclude that Southern Buddhism is the authoritative representation par excellence of original Buddhism, while the Eastern or the Northern is a mere degeneration" (S. 348 f.). Die Paliliteratur, aus der die europäischen Buddhologen hauptsächlich die genuine Lehre Buddhas erheben, repräsentiert ihm nichts weiter als die Ansichten einer einzigen der vielen Sekten, die sich bald nach Buddhas Nirwana erhoben (S. 49). Nun, man mag Suzuki allenfalls einräumen: „Hînayanism and Mahâyanism are no more than two main

issues of one original source" (S. 4); hinter den Satz: „The difference between them is not radical or qualitative" (ibid.) wird man erst recht geneigt sein, ein Fragezeichen zu setzen, nachdem man sich vom Verfasser das Mahâyânasystem hat vorführen lassen. Damit ist noch kein Werturteil zuungunsten des Mahayanismus gefällt. Im Gegenteil, eben daß er in vieler Hinsicht so ganz andere Wege als die vom Stifter gewiesenen eingeschlagen und durch Çakyamuni dem Drange des menschlichen Geistes, dem einen Weltgrund nachzudenken und in der Vereinigung mit ihm höchste Befriedigung zu suchen, nicht hat wehren lassen, eben das erhebt ihn über Buddhas Agnostizismus. Seine Spekulationen fallen mit dem Tiefsten, was auch andere orientalische (cf. Laotsze), und was abendländische Denker und Mystiker ergrübelt und innerlich erschaut haben, in eins zusammen. Nur daß nun nicht etwa jemand auf den Glauben komme, der Mahayanismus, den ihn Suzuki kennen lehrt, lasse sich nun auch wirklich in Japan wie in China finden außer bei wenigen auserlesenen Geistern, wie z. B. dem Abt von Kamakura, der in Amerika als Prediger Aufsehen erregen konnte, und da und dort — zusammen mit viel anders geartetem Beiwerk — im chinesischen Tripitakakanon, aus dem er herausdestilliert ist. Und davon gar nicht zu reden, daß der Buddhismus, wie er im Volke lebt, kaum in etwas an diesen Mahayanismus erinnert, schweigt Suzuki fast ganz davon, daß der Buddhismus der Sukhâvatîsekten — und diesem zählen die meisten Millionen der japanischen Buddhisten als Bekenner zu — selbst in seiner besten Literatur etwas sehr viel anderes ist.

Konfuzianismus

Mehr oder weniger religiöse Färbung trug in Japan, seit es hier von Anfang des 14. Jahrhunderts an und noch mehr in der Tokugawazeit (1603—1862) wirklich wirksam war, auch das zweite ausländische Gedankensystem, der von China über-

nommene Konfuzianismus. Dies und der Umstand, daß er sich vielfach mit dem Buddhismus und Shintoismus wie vorher schon in China mit dem Taoismus verschmolz, und daß der Buddhismus hinwiederum seine Moral in Japan teilweise auf konfuzianische Grundsätze basierte, mag es rechtfertigen, wenn zum Schlusse hier wenigstens auch noch auf die paar neueren Arbeiten hingewiesen wird, die sich auf den Konfuzianismus in Japan beziehen. In knapper Darstellung orientiert über diesen der Philosophieprofessor der Kaiserlichen Universität Tokyo.[1] Da seine Skizze ungefähr nur wiedergibt, was von ihm schon dem Internationalen Orientalistenkongreß in Paris 1897 Sur le développement des idées philosophiques au Japon avant l'introduction de la civilisation européenne dargeboten wurde[2], erübrigt sich dem Referenten ein näheres Eingehen auf dieselbe. Angemerkt sei nur, um etwaigen Interessenten langes vergebliches Suchen zu ersparen, daß der in Berlin studierende Landsmann Inouyes, von dem sich Hinneberg die vom Verfasser vergessenen bibliographischen Angaben über den Konfuzianismus betreffende Literatur zusammenstellen ließ, die „Mitteilungen" der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens mit den Transactions der ebenfalls in Tokyo bestehenden Asiatic Society of Japan verwechselt hat. In diesen, nicht in jenen sind „die wertvollen Einzeluntersuchungen zur Geschichte der japanischen Philosophie" erschienen, die er im Auge gehabt haben wird. Diese Literaturzusammenstellung gibt außer der eben korrigierten irrigen Angabe nur die Titel zweier Monographien von Inouye über den Urkonfuzianismus und über die Philosophie der Wang-Yang-Mingschule in Japan. Vor diesen beiden, die,

[1] *Allgemeine Geschichte der Philosophie* (Teil I, Abteil. 5 von Hinnebergs '*Kultur der Gegenwart*') S. 100—112: *Die japanische Philosophie.* Von Tetsujiro Inouye.

[2] Deutsche Übersetzung von A. Gramatzky *Kurze Übersicht über die Entwicklung der philosophischen Ideen in Japan.* Berlin 1897; englisch erschienen in Hansei Zasshi vol. XIII und auszugsweise in Monist vol. IX, S. 273—281.

weil in keine europäische Sprache übersetzt, dem westlichen Leser doch nicht zugänglich sind, wäre das 1905 erschienene Werk Inouyes über die Philosophie der Tschu Hi-Schule zu nennen gewesen, dies darum, weil uns seinen Inhalt A. Lloyd ausführlichst in Englisch wiedergegeben hat.[1] Tschu Hi, in japanischer Aussprache Shushi, ist der Hauptvertreter der Philosophie der chinesischen Sungdynastie, die schon am Anfang des 14. Jahrhunderts in Japan eingeführt, in den ersten zweieinhalb Jahrhunderten, in denen die Samurai ganz durch die unaufhörlichen Bürgerkriege in Anspruch genommen waren, nur in den buddhistischen Klöstern von den Priestern studiert wurde, dann aber in der Tokugawazeit einen wirklich bedeutenden Einfluß ausübte. Die echte Lehre des Konfuzius stellt diese Philosophie entfernt nicht dar. Des Meisters einfache Sittenlehre ist hier zu Metaphysik geworden. Ihr traten vom 15. Jahrhundert an zwei andere Schulen entgegen, die von Yamaga Sokō geführte, die den Ruf erhob „Zurück zu Koshi (= Konfuzius)!“, und die in Japan zuerst von Nakae Tōju, dem „Weisen aus Ômi“, vertretene Wang Yang-Ming-Philosophie. Ende des 18. Jahrhunderts aber wurden diese von der Regierung als Ketzerei unterdrückt, so daß fortab ausschließlich die Shushiphilosophie Geltung hatte. In dieser Schule sind die Japaner der gebildeten Klasse vor allem erzogen worden. „It is perhaps not too much to say — bemerkt Lloyd (S. 2) — that the wonderful qualities exhibited by the whole of Japan during the testing experiences of the Russo-Japanese war were in a large measure owing to the system of education under the Tokugawas, which was almost entirety in the hands of Shushi thinkers. The study of the Shushi philosophy is therefore a valuable guide to the study of the Japanese people.“

Es ist bezeichnend, daß Hinneberg um Abfassung der Abhandlung über den japanischen Konfuzianismus für sein Sammel-

[1] *Historical Development of the Shushi-Philosophy in Japan*, by Arthur Lloyd. *Transact. of the As. Soc. of Jap.* Vol. XXXIV, part IV, S. 1—80.

werk einen Japaner anzugehen hatte. Ich wüßte in der Tat nicht, an welchen deutschen Gelehrten er die Aufgabe hätte vergeben sollen, wenn es ihm darum zu tun war, sich eine wirkliche Autorität als Verfasser auch dieses Abschnitts zu sichern. Eingehender hat sich nur G. W. Knox, jetzt Professor am Union Theological Seminary New York, mit dem Gegenstand beschäftigt, wie dies verschiedene ältere Beiträge von ihm zu den Transactions der Asiatic Society of Japan bekunden. Einzig auf diese wußte auch er selbst sich für den Konfuzianismus zu stützen, als er 1905/06 den Vortragszyklus über die Religion in Japan hielt, der nun auch seit 1907 gedruckt vorliegt.[1] In diesem Buche, das dem verwandten älteren von Griffis an die Seite getreten ist[2], wird mit derselben Ausführlichkeit wie Shinto und Buddhismus auch der Konfuzianismus in Japan behandelt. Wie jeder der ersten beiden Religionen sind auch ihm zwei Vorlesungen gewidmet, die fünfte: Confucianism as Polity and Ethics, S. 138—169, und die letzte: Confucianism as a World-System, S. 170—196. Während Knox Shinto als „Natural Religion" und den Buddhismus als „Supernatural Religion" charakterisiert, nennt er den Konfuzianismus Japans „Ethical Religion". Richtig ist jedenfalls, daß dieses Moralsystem der Samuraiklasse in Japan, nachdem diese sich dem Buddhismus entfremdet, die Stelle der Religion vertreten hat. Als Übertreibung wird es dagegen zu beurteilen sein, wenn der Verfasser sich zu der These versteigt, im Konfuzianismus habe die Religion des fernen Ostens ihren Höhepunkt erreicht.

[1] *The development of religion in Japan (American Lectures on the history of religions*, sixth series 1905—1906) by George William Knox, D. D., LL.D. (G. P. Putnams Sons, New York and London 1907).

[2] In Ansehung des Umfangs hinter Griffis *The Religions of Japan from the dawn of history to the era of Meiji* zurückstehend und manche Perioden, die in diesem Buche ausführlich behandelt sind, ganz übergehend, sind die sechs Vorlesungen von Knox doch andererseits gedankenreicher. Auch ist der Stoff straffer zusammengehalten.

4 Religionen der Naturvölker 1906—1909

Allgemeines

Von **K. Th. Preuß** in Berlin

Der vierjährige Zeitraum, über den hier zu berichten ist, läßt erkennen, daß die abweichenden Grundanschauungen auf dem schwierigen Gebiet der primitiven Religionen, wenn sie vertieft und klarer herausgearbeitet werden, durchaus nicht hindernd, sondern befruchtend auf den Gang der Einzeluntersuchungen einwirken. Mag man über das Verhältnis von Zauberei und Religion, über Animismus und Präanimismus, über die Beziehungen des Mythus zu den Himmelserscheinungen, über lokale Entstehung bzw. Wanderung religiöser Erscheinungen, ja sogar über das zeitliche Auftreten der Idee einer obersten Gottheit ganz verschieden denken: überall hat sich die Achtung vor dem Material und der Eifer, möglichst viel in die Betrachtung hineinzuziehen, gesteigert. Auch ganz neue Betrachtungsweisen, die uns zeigen, daß wir noch sehr an Ideenmangel leiden, sind aufgetaucht und haben auf bisher unbeachtete Tatsachen aufmerksam gemacht.

I Methode

Wie die Forschung am Studiertisch vor sich gehen soll, darüber wird vorläufig noch selten diskutiert, da sich nur allmählich Methoden ausbilden können. Die Diskussion darüber pflegt jetzt nur einzusetzen, wenn negative Arbeit geleistet wird, d. h. die Beschäftigung mit den Religionen der Naturvölker als minderwertig bzw. unnütz oder sogar als schädlich hingestellt werden soll. Wiederum hat das noch niemand getan, der sich mit den Primitiven abgegeben hat, sondern nur solche, die das von

vornherein vermeiden wollen. Die Einwendungen nun, die wohl mancher Fernstehende stillschweigend gegen die Völkerkunde erhebt, hat George Foucart in seinem Büchlein: La méthode comparative dans l'histoire des religions[1] festgelegt. Weniger fällt darin der Vorwurf der Unzuverlässigkeit in den Nachrichten der Völkerkunde auf — der Verfasser kennt eben die genauen und umfangreichen Materialsammlungen z. B. Nordamerikas nicht — als zwei andere Punkte, nämlich seine Theorie von der Degeneration der Primitiven und die angebliche Herkunft ihrer Gebräuche und Anschauungen von höher kultivierten Völkern. Deshalb müsse man — so meint er — vergleichende Religionswissenschaft nur an den Schriften und Monumenten der Kulturvölker treiben, und zwar sei Ägypten als Ausgang zu nehmen, da es von jeher ungemischt und reich an Nachrichten sei und auf eine jahrtausendlange Entwicklung zurückblicke. Was diese Vergleichung der Kulturvölker an Ideen ergibt, das sei als das älteste anzusehen und als Richtschnur dafür, was von den Nachrichten der Primitiven normal sei. Was aus diesen Ideen herausfällt, wie z. B. Totemismus und Tabuismus, sei Produkt der Degeneration und Geistesverwirrung. Ein solches — übrigens den Untersuchungen der Völkerkunde durchaus nicht entsprechendes — Ergebnis sei z. B.: „In der ältesten erreichbaren Periode der Geschichte der menschlichen Kultur haben die verschiedenen Religionen mit dem Kult einzelner Tiere begonnen, in denen die Götter lebten."

Gegen die angeführten Vorzüge der ägyptischen Religionsüberlieferung hat A. Wiedemann in seiner Besprechung des Foucartschen Buches[2] starke Bedenken erhoben. Sowohl die Unberührtheit der Religion wie die Klarheit der fixierten Überlieferung, der zudem das Volkstümliche fehle, ließen viel zu wünschen übrig. Was aber Foucarts Theorie von der Degeneration der primitiven Religionen betrifft, so wäre es

[1] Paris 1909. 236 S. [2] *Orient. Lit. Ztg.* 1909. S. 251 f.; s. o. S. 346.

meines Erachtens doch konsequenter, wenn der Verfasser überhaupt auf ältere Züge auch in den Religionen der Kulturvölker von vornherein verzichtete, da die Hunderttausende von Jahren, die vor den Ägyptern liegen, vollauf genügt haben müßten, alles unrettbar in Verwirrung zu bringen. Denn die vorangehenden ungeheuren Zeiträume vergißt er, wenn er sagt: „Während die kräftigeren Völker sich von den Anfängen der Zauberei und des Kultus freimachten, indem diese immer besser definiert und klassifiziert und — wenigstens von ihrem Standpunkt aus — immer logischer werden, versinken die andern, allzu schwachen in Verwirrung."[1] Endlich ist zu seiner Entlehnungstheorie zu bemerken, daß diese eigentlich mit seiner Degenerationstheorie zusammenfällt, insofern, als Foucart eben Ähnliches ohne weiteres als von Kulturvölkern entlehnt betrachtet, während Abweichungen für ihn Degenerierungen sind.

Im übrigen, glaube ich, ist es in der Tat zu empfehlen, daß jeder, der vergleichende Religionswissenschaft treibt, vollkommen in der Kenntnis irgendeines Volkes, sei es eines Kulturvolkes oder einer Gruppe kulturloser Stämme, zu Hause ist. Daraus wird er immer wieder Kraft schöpfen, abschüssige Pfade zu vermeiden. Er wird dann zugleich die räumliche Verbindung nie aus den Augen verlieren und gerade vorzugsweise nach Maßgabe des Raumes in der Vergleichung fortschreiten, was allein dauernde wissenschaftliche Ergebnisse zeitigen kann. Der sich daraus ergebende Nachteil, daß man stets geneigt sein wird, das eine bekannte Volk als Maßstab an alle anderen anzulegen, kann gegenüber den Vorzügen nicht sehr ins Gewicht fallen.

Gegenüber dem in Foucarts Buche hervortretenden Mangel an Achtung vor dem Material, das der Fels in der Flut der Eintagsmeinungen sein sollte, ist in den 13 Vorträgen des III. Internationalen Religionskongresses zu Oxford 1908,

[1] S. auch meine Besprechung des Buches im *Globus* 95, S. 240.

die in der Sektion IX zu Methode und Ziel der Geschichte der Religionen gehalten wurden, von den verschiedensten, den Religionen der Primitiven nicht gerade nahe stehenden Forschern, diesen ausdrücklich der Platz eingeräumt worden, der den im Archiv für Religionswissenschaft vertretenen Anschauungen entspricht. So äußerte sich der Vorsitzende der Sektion Goblet d'Alviella in seinem Eröffnungsvortrage Les sciences auxiliaires de l'histoire comparée des religions[1]: „Au XVIIIe siècle, on ne s'occupait des sauvages que pour les idéaliser; ensuite, par réaction, on en vint a les abaisser outre mesure, comme indignes d'occuper l'attention du savant. En réalité, ils sont dans l'ethnographie ce que sont en géologie, pour l'histoire de la terre, les témoins des couches érosées, qui se maintiennent au milieu de dépôts plus récents." Sehr richtig sagt er auch von dem lebhaften Streit der Meinungen über die im Eingang dieses Berichts skizzierten Grundfragen der primitiven Religionen, daß dadurch weder die Anwendung der ethnographischen Methode noch der Wert der aus ihr stammenden Belehrung, noch die daraus zu ziehenden Schlüsse für solche Probleme, die der Beobachtung zugänglich sind, irgendwie berührt werden.

II Gesamtdarstellungen

In den Gesamtdarstellungen, von denen die meisten freilich nur Skizzen sind, treten die Meinungsverschiedenheiten über die Grundprobleme, namentlich über Animismus und Präanimismus, naturgemäß am entschiedensten hervor. Trotzdem finden sich aber die merkwürdigsten Übereinstimmungen in den Einzelfragen, was der bündigste Beweis für das Fortschreiten der Forschung ist.

Weitaus die bedeutendste Erscheinung ist hier Wilhelm Wundts großes Werk Völkerpsychologie Bd II: Mythus

[1] *Transactions of the Third Int. Congr. for the Hist. of Rel. Oxford 1908* II, S. 365—379.

und Religion, von dessen 3 Teilen wir uns vor allem mit Teil 2, die Seelenvorstellungen, und dann mit Teil 1, die Phantasie, beschäftigen müssen[1], während Teil 3 besonders den Naturmythus behandelt und nur kurz auf Ursprung und Wesen der Religion eingeht.

Angesichts der wiederholten Versuche, den Animismus in seinem Geltungsbereiche zu beschränken und in den Erscheinungen der in den Wesen und Dingen steckenden Zauberkraft einen teilweisen Ersatz im Aufbau der Religion zu gewinnen, war es dringend notwendig zu zeigen, wie der Animismus solche disparaten Tatsachen wie den Zauber sich einverleiben und dadurch seine Herrschaft nicht nur wahren, sondern ins Ungemessene ausdehnen könne. Die präanimistische Religion, wie man die Tatsachen einer Zauberkraft lebender Wesen und unbelebter Naturobjekte auch genannt hat, hat den Pananimismus aus der Taufe gehoben.[2] Das ist der Inhalt des Buches über die Seelenvorstellungen, das nach des Verfassers Ausspruch allen, welcher Ansicht sie auch seien, Klärung über die Entwicklung bringen soll durch die Macht psychologischer Fragestellung, die in dem historischen Nebeneinander der Seelen-, Zauber- und Dämonenvorstellungen allein entscheidend sei.

Zugleich ist das Werk deshalb so anziehend, weil Wundt keinem Problem aus dem Wege geht, sondern die Religion als etwas Ganzes in ihrer Entwicklung verfolgen und mög-

[1] *Völkerpsychologie* Bd II, Teil 2, 1906, 481 S. Bd II, Teil 1, 1905, 617 S. Leipzig.

[2] Um Mißverständnissen vorzubeugen, betone ich schon hier, obwohl das aus der Besprechung der folgenden Arbeiten noch klar hervorgehen wird, daß der Gegensatz zwischen Präanimisten und Animisten nicht in dem Ausdruck Beseelung, Lebenskraft, Zauberkraft usw. liegt, was in gewissem Sinne dasselbe ist, sondern in der Betonung des Tylorschen Animismus als Anfang. Dieser Animismus schreibt nämlich lebenden Wesen, Pflanzen und auch vielen Objekten eine vom Körper trennbare Seele zu in derselben Weise, wie sie den Menschen aus den Erscheinungen des Todes, Traumes usw. zugeschrieben wird.

lichst alle Keime und Wandlungen bloßlegen will. Es ist also nicht der Animismus der Zweck des Buches, sondern die Religion, und nur weil die Religion auf dem Animismus ruhe, ist der ganze Band (II, 2) betitelt: „die Seelenvorstellungen". Somit ist es freilich nicht zu leugnen, daß der Verfasser aus einer Idee alle Phasen der Religion ableitet.

Zunächst hat es bei Wundts Ausführungen den Anschein, als ob es ganz gleichgültig ist, wie man die zauberische Wirkungsfähigkeit des menschlichen Körpers oder seiner Teile nenne, ob Zauberkraft oder, wie der Verfasser will, Seele. Er unterscheidet nämlich — und darin liegt der Fortschritt gegenüber seinen Vorgängern — die Seele, die sich beim Tode, im Traum oder sonstwie vom Körper löst, als Psyche von der Körperseele, die im lebenden Körper, z. B. im Blut und in den Nieren ist, und sogar auf alle Ausscheidungen sowie auf die Dinge übergeht, die mit dem Betreffenden in Berührung kommen: Kleider, Geräte usw. Wenn nun irgendwelcher Fernzauber von solchen Objekten, Körperteilen u. dergl. m. ausgeht, so ist das an sich ebensowenig durch Wundts Wort Körperseele psychologisch erklärt wie durch das bloße Wort Zauberkraft. Beides wäre nur die Bezeichnung der Anschauung von einer Art Lebenskraft in den Menschen. Bei näherem Zusehen muß man aber doch annehmen, daß Wundts „Körperseele" eben eine Folge der Anschauungen über die „Psyche" ist und daher dieser begrifflich sehr nahe steht. Dann würde allerdings in der „Körperseele" eine psychologische Erklärung ihrer zauberischen Wirkung liegen, nämlich insofern sie der „Psyche" in ihrer Bewegungsfähigkeit, Unsichtbarkeit usw. verwandt ist.

Die Psyche unterscheidet er ihrem Ursprung nach als Schattenseele (vgl. Traumbild) und als Hauchseele. Wundt nimmt hier z. B. die von mir betonten Zauberwirkungen des Hauches während des Lebens an: die tötende und heilende Wirkung sowohl wie die Übertragung von Mund zu Mund bei der

Zeugung, ebenso ihre Vermischung im Nasengruß und im Mundkuß und als Folge die sich daraus ergebenden Zahnverstümmelungen, sagt aber, es sei die Hauchseele, die das bewirke. Auch hier ist der psychologische Unterschied zwischen Wundts Seele und meiner Zauberkraft lediglich in der seit Tylor feststehenden animistischen Theorie zu suchen.

Was nun das Tatsachenmaterial angeht, so sind zwar einzelne Zeugnisse für die Auffassung des Hauches als Seele, der Seele im Blute, in den Nieren usw. vorhanden, nicht aber für die Körperseele in Abfällen, Geräten u. dergl., während anderseits z. B. die Irokesen bekanntlich den Menschen, Tieren und Objekten eine Zauberkraft in ihrem Begriffe orenda zuschreiben.[1] So verlangt die Theorie Wundts teils große Verallgemeinerung einzelner Tatsachen, teils setzt sie eine bloße Idee an Stelle von Tatsachen.

Die Zauberei geht nach Wundt aus von der Auffassung aller tiefgreifenden Ereignisse (cf. Krankheit, Tod) als menschliche Willensakte. Ihre Wirkung ist unsichtbar, aus der Ferne kommend: es ist eine Seele die Ursache, und man schützt sich durch einen gleichen Seelenzauber, z. B. einen Phallus, ein Stückchen Niere des erschlagenen Feindes usw. Seele wirkt gegen Seele. Wundt hat wohl darin recht, daß nicht regelmäßiger Naturverlauf den Kausalitätsbegriff zu erzeugen anfing, sondern menschliche Willenshandlungen, denen sich die beschriebenen Zauberakte zu weiterer Entwicklung des Kausalitätsprincips hinzugesellten. Er betont aber zu einseitig den Einfluß von Krankheit und Tod auf die Entwicklung der Kausalität und des Zaubers. Ein jeder weiß, daß Mangel an Nahrung mehr aufrüttelt als Krankheit und Tod, daß der Nahrungserwerb alle Gedanken und Kräfte gefangen nimmt und das Gegenteil regelmäßigen Verlaufs darbietet. Und wenn der Urmensch keine Früchte, keine Jagdbeute findet, wenn er in dem aufregenden, häufigen Kampfe mit wilden Tieren deren

[1] s. *Archiv* VII S. 232.

„Willenshandlungen" kennen lernt, wenn er stärkenden „Seelenzauber" dagegen zu Hilfe nimmt: tritt ihm nicht überall von vornherein ein anderer Zauber entgegen, der nicht Menschenseelenzauber ist, der von den Tieren und andern Naturobjekten seines engen Gesichtskreises ausgehen muß?

Tiere an sich haben jedoch nach Wundt keine Zaubereigenschaften d. h. keine „Körperseele" oder „Psyche" wie der Mensch. Alle Bedeutung der Tiere im Kult, also auch sämtliche Zaubereigenschaften derselben werden von Wundt von vornherein unter den Gesichtspunkt des Animismus gestellt. Eine Menschenseele sei in ihnen. Dadurch geht er also viel weiter als Tylor, der den Tieren doch außerdem eigene Seelen analog denen der Menschen zuschreibt. Berechtigt dazu meint Wundt dadurch zu sein, daß vereinzelte Tiere z. B. Vögel, Schlangen, Eidechsen, Krokodile bei einigen Stämmen als Seelentiere, als Träger der Seelen von Verstorbenen, gelten. Ferner will Wundt festgestellt haben, daß die Totemtiere, so variabel sie sind, ebenfalls am konstantesten diese Seelentiere in sich begreifen. Deshalb soll der Totemismus aus dieser Idee, daß die Tiere Träger der Ahnenseelen sind, seinen Ursprung genommen haben. Man könnte das eine geniale Beantwortung der dunklen Frage des Totemismus nennen, wäre man nicht imstande, die Zaubertätigkeit der Tiere und ihre Stellung im Kult so sehr häufig aus der Natur des Tieres selbst ohne jede Bezugnahme auf den Seelenglauben einwandfrei zu begreifen. Wenn man nach dem deutschen Volksglauben den Körper durch Bestreichen mit Schlangenfett beliebig zusammenrollen kann (Wuttke), wenn der Loangoneger durch Tragen von Teilen des Elefanten etwas von dessen Stärke zu besitzen glaubt[1], wenn der Giljake den Schwertwal, der ihm die vor ihm fliehenden Tiere des Meeres zujagt, als Wohltäter verehrt[2], so ist da

[1] Pechuël-Loesche *Volkskunde von Loango* S. 351. Dort viele Beispiele der Art.

[2] Leo Sternberg *Archiv f. Rel.* VIII S. 251.

wahrlich keine menschliche Seele im Spiel und nichts hindert uns, derartigen Zauberglauben in die ältesten Zeiten der Menschheit hinaufzuversetzen. Gegenüber der unendlichen Mannigfaltigkeit des Tierzaubers ist meines Erachtens das Verlangen des Menschen, in freundliche Beziehungen zu ihnen zu treten, zur Erklärung des Totemismus im groben völlig ausreichend. Sind doch auch die Totemtiere der Nordwestamerikaner nicht Ahnen, sondern lediglich Wesen, mit denen ein Vorfahr in besonderer Verbindung gestanden hat. Und bei den Hopi sind die Clan-Namen zum großen Teil unbelebten Objekten entnommen Kehren aber wirklich Vögel, Schlangen und Eidechsen vorzugsweise als Totemtiere wieder, so wäre das nur natürlich, da diese Gattungen überall besonders zahlreich vertreten sind. Und für die Speisever- und gebote gegenüber den Tieren ist der Animismus, durch den allein sie Wundt erklären zu können glaubt, doch nicht nötig, da eben die wirkenden Eigenschaften der Tiere an sich genügend Erklärung bieten könnten.

Kommen wir jetzt zu den leblosen Objekten, so hat Wundt richtig erkannt, daß Amulette, Talismane und Fetische verwandte Erscheinungen sind. Die lediglich ordnende Teilung in Amulette als passiven Zauberschutz und Talismane als aktive Zaubermittel wird sich in der Völkerkunde kaum durchführen lassen, da viele Mittel den Körper stärken oder sonstwie die beiden Seiten vereinigen. Von diesen beiden Gattungen sind die Fetische angeblich dadurch geschieden, daß letztere Kultobjekte, die Amulette aber bloße magische Wertobjekte sind, die sowohl aus den einer früheren Entwicklung angehörigen Fetischen entstehen wie auch von jedem andern Kult ihre Zauberkraft empfangen können. (Vgl. heilige Geräte usw.) Wenn nun auch die Amulette und Talismane keine selbständige Bedeutung haben sollen, so gehen sie (nach Wundt) doch im wesentlichen direkt auf den Animismus, nämlich auf Elemente des menschlichen Körpers oder solche der Seelen-

tiere zurück und dann auf Assoziationen, wozu auch die gewaltige Masse der Zaubermedizinen, der Steine und Pflanzen gehört. Der Verfasser erklärt nun einfach alle assoziativen Zauberobjekte wie z. B. das vorhin angeführte geschmeidig machende Schlangenfett oder das kraftgebende Elefantenstück oder glänzende und seltsame Steine als späte Bildungen, die erst auftreten, nachdem der Animismus zurückgetreten ist. Während also (nach Wundt) der Urmensch äußerst rationell handelte, indem er sich von allen magischen Objekten Rechenschaft gab, daß in ihnen eine menschliche Seele wohne, ergriff nach Tausenden von Jahren der Entwicklung die Menschheit ein krasser unkontrollierbarer Aberglaube, der heute noch in voller Blüte steht.

Die Unterscheidung zwischen Amulett und Fetisch durch das Fehlen bzw. Bestehen eines zauberischen Kultes (nach Wundt) erscheint mir mehr begrifflich als wirklich, da die Völkerkunde kaum etwas Näheres über Amulette, geschweige denn über irgendwelche unscheinbaren, ihnen gewidmeten Zauberakte oder das Fehlen derselben zu sagen weiß. Wundt meint nämlich, daß das Amulett seine Kraft von einer dämonischen oder göttlichen Kraft erhalte, also unselbständig sei und deshalb keinen Kult haben könne. Ein Fetisch dagegen sei ein von dämonischer Kraft beseeltes Objekt. Sie gleiche der menschlichen Seele, insofern sie an ein Objekt gebunden sei, sei aber schon Geist, da sie auf keine bestimmte Persönlichkeit zurückweise. Sie sei endlich ein Dämon, da sie eine glück- oder unheilbringende Macht sei. Demgegenüber mache ich darauf aufmerksam, daß es sichere Zeugnisse über den Aufenthalt von Geistern nach Art des Animismus in den Fetischobjekten nicht gibt (— Zauberkraft, Lebenskraft, Beseelung ohne animistischen Beigeschmack betrachte ich nur als Wortdifferenzen —), daß aber wohl etwas derartiges in einzelnen Fällen anzunehmen ist, wo es dann als Entwicklungserscheinung aufzufassen wäre. Ich begnüge mich hier, zur Erhärtung dieser schon früher ge-

äußerten Ansicht[1] ein paar Stellen aus dem gründlichen, auf langer eigener Beobachtung beruhenden Werk von Pechuël-Loesche, Volkskunde von Loango[2] wörtlich einzuschieben, einem Werk, das sowieso in diesem Bericht angeführt werden muß, da es für die wichtige Frage des Fetischismus von ausschlaggebender Bedeutung ist.[3]

Pechuël-Loesche S. 352f.: „Mir wurde ein hübscher Halsschmuck verehrt: das außerordentlich lange Schwanzhaar eines Elefanten, woran durch feine Flechtarbeit die Kralle eines Leoparden und eines Adlers, der Zahn eines Seefisches und eines Krokodiles befestigt waren. Haar und Krallen sollten mich auf der Jagd schützen, in Wald und Gras scharfsichtig, stark, behende machen, die Zähne sollten mich vor allen Gefahren des Wassers behüten . . . Soviel hier über die untere naive Stufe des Fetischismus (die Amulette). Sie ist im entwicklungsmäßigen Sinne beachtenswert als Vorläufer und Grundlage der höheren Stufe, hat aber neben dieser nicht mehr viel zu bedeuten. Denn man ist fortgeschritten in Loango . . .“

„In der Natur sind viele Kräfte aufgespeichert. Sie werden insgemein bufüngu genannt. Der Geschulte versteht es, vielerlei kräftereiche Dinge zu wählen und kunstgerecht zu behandeln, die Stoffe zu einer besonderen Masse zu vereinigen und ihre Kräfte zu einer besonderen Kraft zu verdichten. Der gewonnene Stoff heißt ngílingíli, die darin sitzende Kraft tschīnda oder tschiīnda, ihre Stärke oder Energie bunéne. Ngílingíli wird betrachtet als feinster Auszug . . . aller möglichen Kraftträger, vornehmlich aber als eine Giftmischung mannigfaltigster Art, die je kunstvoller desto wirksamer ist.“

„. . . Das fertige ngílingíli, mag es in ein Gebilde getan worden sein oder nicht, das bestimmungsgemäß verwendet

[1] K. Th. Preuss *Ursprung der Religion und Kunst, Globus* Bd 87 S. 381 f. [2] Stuttgart 1907.

[3] Vgl. meine Besprechung in der *Geographischen Zeitschrift* 1908 S. 289.

wird, ist mkíssi oder nkíssi . . ., ist das, was wir Fetisch nennen. Mkíssi läßt sich nicht anders übersetzen als durch Zauber, Zaubermedizin und Zauberding schlechthin."

„Die Bafióti haben keine Götzen, sondern lediglich Fetische. Demgemäß kennen sie weder Anbetung noch irgendwelche Verehrung, sondern bloß fachmännische Herstellung und Benutzung. Ich wiederhole: Niemand an der Loangoküste verehrt Fetische oder betet sie an . . ."

„. . . Wie wir mit dem Löffel nicht schießen, mit der Säge nicht hacken, mit dem Hammer nicht schreiben, so nimmt man einen Kriegsfetisch nicht zum Heilen, einen Handelsfetisch nicht zum Gebären, einen Diebfinder nicht zum Heiraten. Ebenso wirkt die Kraft eines Fetisches vollwichtig oftmals erst auf Veranlassung des Besitzers, der sie nach allen Regeln der Kunst anreizt oder bändigt, so wie es bei ihm steht, ob er einen Schlag tun will oder nicht. Kutāka, kuwānda und kuwānga mkíssi: anordnen oder betreiben, flechten und machen Zauber . . ."

„Wie die Menschen, so stehen auch ihre Zauberkräfte gegeneinander, man weiß nur nicht, wo und wie . . . Wer noch unbekannte und ganz besonders starke Kräfte ausfindet und glücklich vereinigt, der erlangt die Übermacht . . . Jene mischen, diese mischen. Die Kräfte werden gegeneinander mobil gemacht. Weißkunst — bungāngu, tschingānga — steht gegen Schwarzkunst — bundōku. Freilich scheint niemand stets vorher zu wissen, ob er ein neues unübertreffliches ngílingíli gemischt hat. Das muß ausgeprobt werden. Der Erfolg entscheidet. Wenn sich mit dem neuen Kraftstoff versehene Fetische recht bewähren, dann ist man klug und glücklich gewesen. Kussūta, erfinden, entdecken, austüfteln, mussūti plur. bassūti, der Erfinder; lussūtu, die Erfindung und die Einbildungskraft."

„Nicht das geringste im ganzen Tun und Treiben der Leute deutet auf Geister, die sich etwa ein Zauberding zum

Wohnsitz erwählten oder hineinbefohlen wären und nun dem Menschen gehorchten. Es gibt kein geistiges Wesen, mit dem ein Pakt eingegangen werden könnte, infolgedessen es, verlockt oder gezwungen durch Spruch oder Gabe des Zauberkundigen, gänzlich oder geteilt in ein Gebilde einträte und es zum Kraftstück erhöbe . . ."

„Uns liegt es nahe anzunehmen und dann bei flüchtiger Beobachtung auch bestätigt zu finden, daß die Zaubermeister sich einbildeten oder es anderen weismachten, mit Hilfe von dienstbaren Geistern zu arbeiten. Unsere alten Berichterstatter und ihre Nachgänger witterten überall ihren eigenen Teufelsspuk und Geisterbeschwörungen, und solche Ansichten werden immer wieder in die Beobachtungen hineingetragen . . . Als selbstverständlich wird angenommen, was erst recht zu prüfen ist. Wie schon gesagt: Seelen- und Geistersitze sind etwas ganz anderes als Fetische."

„Die Fetischmeister stehen dem, was wir die Geisterwelt nennen, nicht minder furchtsam gegenüber als die Laien. Man frage nur einen berühmten Ngānga, mit Hilfe welcher Seele, welchen Geistes er seine Taten verrichte und wie er es anstelle. Verblüfft, tief erschrocken schaut er einen an. Daran hat er nicht gedacht. Das wäre zu gefährlich der Lebenden und der Toten wegen. Lusābu, Wissen; lungāngu, Meisterschaft; ngílingíli und bufūngu oder tschīnda ngōlo bēne, Gift, Medizin und Kraft stark sehr ist es, beteuert er . . . Für Geister ist in dem System kein Platz, ja ein Hauptteil ist ihretwegen ausgedacht worden, um sie sich vom Leibe zu halten. Und wenn ein Ngānga allzu verwegen gegen eine Seele losgegangen ist und er sich einbildet, daß sie ihm etwas angetan habe, daß er besessen sei, dann hat er nichts Dringenderes zu tun, als sich von Zunftgenossen erlösen zu lassen."

„Zahlreich wie Wünsche und Gefahren sind auch Fetische und ebenso mannigfaltig in der Form. Da gibt es Muscheln, Krallen, Zähne, Hörner, Federn, Haarbüschel, Lederstreifen,

Bänder, Schnuren, Zeugfetzen ... Affen, Leoparden, Schlangen ... am seltensten Menschen."

„Solange nun alle diese Gegenstände durch die Bangānga nicht einer kunstgerechten Behandlung unterworfen und mit ngílingíli geladen worden sind, haben sie höchstens einen Wert als Zieraten, als Schmuck und Schaustücke ... Auszunehmen wären teilweise die einfachen, der unteren Stufe zuzuweisenden Dinge, obschon auch diese jetzt meistenteils erst durch die Hände der Zaubermeister gehen."

Kehren wir nun wieder zu Wundt zurück, so wird man am besten eine Vorstellung seines Werkes gewinnen, wenn man nicht nur überall da geistige Wesen als direkte Abkömmlinge der Menschenseelen oder ihnen analoge Bildungen einsetzt, wo es ohnehin meist geschieht, sondern auch da die menschliche Seele als erstes agens voraussetzt, wo nach Wundts Ausspruch ein bloßer symbolischer Zauber übriggeblieben ist. Ursprünglich fühlt sich der Tierdarsteller als Dämon, ursprünglich enthält das Bild, das man durchsticht, um dem Gegner zu schaden, die Seele. Ursprünglich umschnürt man in dem Pfahl oder Stein als Vertreter des Gegners dessen Seele. Am Anfang, wie gesagt, der vollendete Rationalismus, später der verständnislose Ausbau. Solche Anschauungen ermöglichen es auch, eine konstante Entwicklungsfolge aller Erscheinungen bis ins einzelne aufzustellen. Ganz spät sind z. B. die Vegetations- und Himmelsdämonen und der Naturmythus, was dem Referenten keineswegs sicher erscheint. Denn je mehr wir Kulte der anscheinend tiefer stehenden Menschheit kennen lernen, desto mehr sehen wir auch, wie sehr sie mit der Vegetation und dem Himmel direkt oder indirekt verknüpft sind. Öfters werden daher derartige Erscheinungen bei angeblich primitiven Stämmen von Wundt als Übertragung bezeichnet.

In dem Überzeugtsein vom Animismus liegt Wundts Stärke und Schwäche. Manche Partien des hervorragenden Werkes,

z. B. gewisse Klassen von Dämonen und die Entstehung gewisser „Fratzentiere", die in der Tat auf den Animismus zurückgehen, bedeuten unleugbar einen Gewinn, und die Erkenntnis der Ausdehnung des Zaubers in der Religion zeitigt manche neue Einsicht. Gerade dadurch tritt Wundt vielfach den mit dem Zauber arbeitenden Präanimisten sehr nahe, namentlich mit seinem Begriff der Körperseele, und hat sich an ihre Spitze gestellt.

Im ersten Teil seines Werkes behandelt Wundt Zauber und Religion in ihrer Beziehung zur Kunst und zum Mythus. Dieses Thema nimmt aber nur etwa die Hälfte des Buches ein, da er für seine psychologische Betrachtung den übergeordneten Begriff der Phantasie in ihrer Form und ihrem den Lebensanschauungen entsprechenden Inhalt im ganzen behandelt, so daß also auch die profane Ergänzung des Themas zu ihrem Rechte kommt. Wundt legt sich hier nicht wie bei den Seelenvorstellungen auf eine alle Betätigungen der Phantasie durchdringende Idee fest, noch stellt er einen durchgehenden Entwicklungsbau auf, sondern richtet sich in seiner Deutung nach den jedesmaligen Merkmalen der Erscheinungen. Mit Recht legt er dem Einfluß von Zauberei und Mythologie besonders für den Anfang große Bedeutung bei. In der bildenden Kunst haben nach ihm besonders Darstellungen von Mensch und Tier, die sich von der Wirklichkeit entfernen und durch ihre starre Form auffallen, ferner Mischformen von Tier und Mensch und Masken ursprünglich religiöse Bedeutung. Die Zierkunst strebe, soweit der eigene Körper in Betracht kommt, nach Geltendmachung der Persönlichkeit und vor allem sei daher Bemalung und Tättowierung zunächst ein zauberischer Schutz gegen dämonische Mächte. Die Keramik bevorzuge in den Tierornamenten die Darstellung von Seelentieren, nämlich Vogel, Schlange, Eidechse u. dergl. m. Der Schmuck auf dem Gewande erscheine als Projektion des direkten Körperschmucks auf das Kleid und enthalte demgemäß vielfach zauberische Motive. Das rein Ästhe-

tische sei hier überall das letzte Ergebnis. Ausgesprochener und dauernder als die Ornamente der Gefäße, Kleider und Werkzeuge sei die Verzierung der Waffen Träger zauberischer Vorstellungen gewesen. Aus den ursprünglichen Formen der Wohnung für die Lebenden und der Grabstätte für die Toten gingen ästhetisch bedeutsame Formen der Architektur hervor. Von den musischen Künsten gehörten ursprünglich Lied, Tanz und Musik zum großen Teil, Mimus, Epos und Drama aber ganz dem mythologischen und religiösen Gebiet an. Aus dem Zauber- und Kultgesang entstünden profane Lieder. Von Anfang an profan seien die Arbeitsgesänge, die angeblich bei den meisten primitiven Völkern existierten (was jedoch nicht erwiesen ist). Die primitive Märchendichtung trage einen naturmythologischen Charakter, ohne in allen Einzelheiten dadurch erklärt zu werden, und enthalte die Schicksale anderer zauberkräftiger belebter Wesen oder als belebt erscheinender Naturobjekte. Die ursprüngliche Mythenerzählung überhaupt habe die allgemeinen Züge der Märchendichtung. Die Tierfabel unterscheide sich davon zunächst nicht — Seelentiere spielten darin eine besondere Rolle —, erhalte aber später durch Nachdenken über Lebensart und Charakter der Tiere nüchterne und anderseits scherzhafte Züge. Das Epos bilde sich aus den Formen des Kultliedes und des Märchens unter Hinzutritt geschichtlicher Erinnerungen aus. Für den disziplinierten, länger andauernden Tanz setzt Wundt den Zauberkultus als Ausgangspunkt an. Wenn er als eine mögliche Vorstufe den ekstatischen Tanz, d. h. eine Art Affekthüpfen ansetzt, wie es schon bei Tieren beobachtet wird, so wird ihm niemand widersprechen. Aus den Zauberkulttänzen würden allmählich profane. Wundt geht dann auf die verschiedenen Arten der Zaubertänze und die mimischen Tänze ein, behandelt Musik, Mimus und Drama, indem er besonders die griechischen Formen verfolgt, und endet mit der Psychologie der Mythenbildung, alles Dinge, auf die ich

hier nicht näher eingehen kann, wie ich auch vorher nur hier und da einzelnes herausgegriffen habe.

Das kleine Buch von Frank Byron Jevons, 'An Introduction to the Study of Comparative Religion'[1] ist aus Vorlesungen für Missionare am theologischen Seminar zu Hartford hervorgegangen. Es ist keine Anleitung für sie, Material zu sammeln, sondern vermittelt in pointierter, teilweise etwas weitschweifiger Polemik einzelne Kapitel aus dem Gebiet der primitiven Religion, z. B. über Zauberei, Fetischismus, Gebet, Opfer usw., ohne die Themata irgendwie allseitig zu behandeln. Was den größten Raum in den tiefer stehenden Religionen einnimmt, die Zauberzeremonien, werden nicht als Teil der Religion, sondern als heterogen behandelt, in einer Weise, als ob sie überhaupt in der Religion nur eine ganz geringe Rolle spielten. Sobald es eine Gesellschaft gab, d. h. von den Urzeiten an, habe es auch animistische Wesen gegeben, deren Charakteristikum in ihrer Verteidigung der sozialen Gemeinschaft liege, während die Zauberei meist antisozial sei. Wenn aber ein Zauberer wirklich für das allgemeine Wohl zaubert wie beim Regenmachen und dann später erkennt, daß man dazu die Geister anrufen müsse, „so wird er sich natürlich an den Geist oder Gott wenden, der von der Gemeinschaft angebetet wird, weil ihm die allgemeinen Interessen der Gemeinschaft am Herzen liegen." Dabei könnten wohl auch eine Zeitlang magische Praktiken mit herübergenommen werden, und diese Überlebsel seien dann von den Forschern ganz falsch aufgefaßt worden. Eine Methode von Jevons, Zauberzeremonien in der Religion zu beseitigen, liegt darin, sie als explanatorische Begleiterscheinung der gesprochenen Worte zu erklären, wodurch zugleich die Zauberworte als Gebete legitimiert werden sollen. Würde er folgerichtig dabei weiter gehen, so könnte er allen Analogiezauber in der Religion, kurz alles,

[1] New York, 1908, 283 S.

was irgendwie figürlich zum Ausdruck bringt, weswegen die Zeremonie vorgenommen wird, auch Maskentänze und Götterdarstellungen, als symbolische Gebete fassen. Doch ist er den Zaubertatsachen in der Religion sorgsam aus dem Wege gegangen und ist nicht in die Verlegenheit gekommen, zu erklären, weshalb man z. B. Stammesgötter, wie die Maisgöttin, im Herbst tötet. Fetische, obwohl sie von Dämonen bewohnt sind, erscheinen ihm nicht geeignet, Götter der Gemeinschaft zu werden, da sie nur für den Augenblick und für den Privatgebrauch gemacht seien.

Nachdem Jevons den Missionaren gute Ratschläge erteilt hat, wie sie an ihrem Teile die Zauberei beseitigen können, meint er: „Die Idee, daß die Religion der Magie folgte und sich aus ihr entwickelte, mag früher von einigen Forschern der Religionswissenschaft gehegt worden sein und mag auch jetzt noch nicht von allen verworfen sein, aber sie hat keinen Platz in der Religionswissenschaft.“ Das ist ein wunderbarer Optimismus des Verfassers, nachdem er eben dauernd gegen Frazer polemisiert hat, der zwar Religion und Zauberei für heterogene Dinge erklärt, aber doch die Zauberei vorangehen läßt und beider innigen Zusammenhang dartut.

Auf dieses Buch bin ich deshalb näher eingegangen, weil der Verfasser etwas später auf dem Religionskongreß in Oxford inmitten eines großen Zuhörerkreises über „Magic“[1] gesprochen hat, und weil diesem Vortrage eine ausgedehnte Diskussion folgte. Durch das Buch kann man nämlich viel mehr in die Meinung des Verfassers eindringen, als es an der Hand des Auszuges in den Transactions möglich ist. Ich füge deshalb einige Worte über die Abhandlung hier gleich an. Er behandelt in dem Aufsatz, der zum Unterschiede zu seinem Buch durch Wundts oben besprochenes Werk sehr beeinflußt ist[2], die Entstehung der Zauberei aus der Forschung

[1] Jevons in *Transactions* usw. I, S. 71—78.

[2] Vgl. den Appendix in Jevons *Introduction* S. 267.

nach der Ursache von Krankheit und Tod, und betont dann besonders, daß der Zauberer in der sogenannten Analogiehandlung nicht den Unterschied zwischen einer Nachahmung und dem wirklichen Vorgang macht wie wir, daß vielmehr seine Nachahmung z. B. der Tötung eines Feindes sich ihm als die Wirklichkeit selbst darstellt. Das Leitmotiv des Ganzen ist dem Verfasser aber die Behauptung, daß die von Menschen, wie von Tieren und Dingen ausgehende Zauberwirkung stets das Werk eines persönlichen Geistes animistischer Natur ist. Kurz, ihm ist der Animismus die feste, undiskutierbare Grundlage, in seinem Buche (S. 89f.) aber sagt er, alle die magischen Kräfte der Wesen und Dinge seien zunächst ohne jede Beziehung zu Geistern ausgeübt, bezugweise benutzt worden, als etwas Alltägliches, was jedem offen steht. Der Animismus habe zwar zugleich bestanden, aber nur als eine Philosophie, auf die man gelegentlich zurückgriff. Das alles ist etwas unklar, ja, es stellt den Verfasser als Vertreter einer außeranimistischen Magie dicht neben die Präanimisten, wovor Jevons sich wahrscheinlich entsetzen würde. Diese wollen ja auch nichts weiter beweisen, als daß die Zauberei zunächst mit den Totenseelen und analogen Bildungen nichts zu tun habe, sondern auf einer Zauberfähigkeit bzw. vagen Beseeltheit aller Dinge beruhe. Der Verfasser geht auch über solche Punkte, die für andere gerade den Kernpunkt bilden, schnell hinweg, und in seinem Vortrag findet man nur ganz flüchtig (S. 72) die unbelebten Dinge als gleichwertige Zauberobjekte neben die Personen und Tiere gestellt. Was er endlich unter Animismus versteht, den er überall im Munde führt, verrät er uns auch nicht.

Während sich Jevons in der eben erwähnten vergleichenden Religionswissenschaft fast ganz an die primitiven Völker hält und das Material nur insoweit heranzieht, als es zum Verständnis seiner Ideen notwendig ist, bemüht sich Th. Achelis in seinem Abriß der vergleichenden Religionswissen-

schaft[1] auch etwas von den fortgeschritteneren Religionen zu bringen und liefert ein buntes Bild der Tatsachen ohne Quellenangabe. Die Gegensätze der Auffassungen bleiben verborgen, der Animismus herrscht vollkommen, das Primitive wird vom Standpunkt der Religion als einer feststehenden Einheit aufgefaßt. Es ist ein Büchlein, das nicht Neues geben will, sondern wie die zahlreichen früheren Werke des Verfassers sekundär aneinanderreiht. Durch diese vermittelnde Tätigkeit während langer Jahre, wo — namentlich in Deutschland — die Beschäftigung mit den primitiven Religionen nur gelegentlich vorkam, hat Achelis das Interesse dafür wacherhalten und sich namentlich auch durch die Gründung unseres Archivs für Religionswissenschaft große Verdienste erworben. Das sei bei der Gelegenheit seines vor kurzem erfolgten Todes gebührend ins Gedächtnis zurückgerufen.

Die Religionen der Naturvölker zieht auch Eduard Meyer in dem einleitenden Bande seiner Geschichte des Altertums[2] etwa S. 85—131 gelegentlich in den Kreis seiner Betrachtung. Das Weitere hat mit der „Völkerkunde" kaum noch etwas zu tun. Doch geht er als Nichtfachmann nicht von den Tatsachen aus, sondern deduziert teils aus dem ihm in der Geschichte des Altertums bekannten Material, teils aus philosophischen Erwägungen. Trotzdem ist es notwendig, auf seine Ausführungen genauer einzugehen, eben weil er sie unrichtig als Völkerkunde bezeichnet.[3] Dieser steht er nicht nur fremd gegenüber, sondern hält ihre Untersuchungen ähn-

[1] 164 S. *Sammlung Göschen*, Leipzig, 1908. 2. umgearbeitete Auflage.

[2] 2. Aufl. Bd I, erste Hälfte, Einleitung: *Elemente der Anthropologie*, Stuttgart und Berlin, 1907.

[3] Die Bezeichnung *Elemente der Anthropologie* ist für diesen ganzen Band unzutreffend. Anthropologie ist nach dem herrschenden Sprachgebrauch die Lehre von dem menschlichen Körper und seiner Entwicklung. Das englische *anthropology* umfaßt sowohl das deutsche Anthropologie wie Ethnologie oder Völkerkunde.

lich wie Foucart sogar für wenig verwendbar für den Vergleich mit Kulturvölkern, weshalb er es offenbar auch nicht für nötig befunden hat, sich mit ihnen zu befassen.

Richtig ist es vom Standpunkt der Völkerkunde, wenn Meyer die Zauberei als organischen Bestandteil der Religion ansieht. Den Ausdruck Religion möchte er erst auf dauernde geregelte Beziehungen zwischen den aus Geistern in Götter umgewandelten Potenzen und den Menschengruppen anwenden. Nur wird in der Praxis sowohl die Unterscheidung zwischen Gott und Geist, wie die Auffassung, was ein geregelter Kult ist, wie auch die Größe der Menschengruppe erst zu fixieren sein. Ist z. B. bei den Cora-Indianern das ganze ungeheure Heer der Verstorbenen, die zu Regengöttern werden, die man bei allen Festen des Dorfes insgesamt anruft, und die ihre Gaben eben so regelmäßig erhalten wie etwa der Sonnengott — ein Heer von Geistern oder von Göttern? Meyer unterscheidet nachher selbst zwei Klassen von Göttern, von denen die eine sich interessanterweise ungefähr mit den kultlosen oder kultarmen „obersten Gottheiten" vieler Naturvölker deckt. Diese nennt Meyer natürlich auch Götter, ist aber schon genötigt, ein persönliches Gefühl der Abhängigkeit als Kriterium der „geregelten Beziehungen" zwischen ihnen und den Menschen anzunehmen. Das ist also ein weiteres schwankendes Merkmal seiner Religion.

Bekanntlich hat Andrew Lang diese kultarmen Gottheiten als Urgrund der Religion angenommen, was eine umfangreiche Diskussion hervorgerufen hat. Davon weiß Meyer jedoch nichts, sondern betrachtet es in seiner Götterlehre als einen grundlegenden Gedanken, die Götter in kultarme, dafür aber weltumspannende und in kultisch wohl versehene, jedoch mit beschränktem Wirkungskreis (Stammesgötter), einzuteilen. In der Tat sind selbst die Himmelsgötter oft Stammesgötter mit dem angegebenen Charakteristikum des beschränkten Wirkungskreises, denn sie sorgen auch am Himmel nur für ihre Stämme.

Nur nützt diese Einteilung nicht viel, da die Hauptmasse der Götter die der Klasse II ist und so nicht weiter gegliedert oder verstanden wird.

Im Gegenteil sagt Meyer nicht nur nicht, wie solche Götter entstehen oder sich aus Geistern umbilden, sondern bekämpft auch kategorisch, was andere vorgeschlagen haben. Die Götter wirken nach ihm aus einem Naturobjekt, einem Berg, Quell, Baum, Stein, Tier oder einem von Menschenhand geschaffenen Gegenstand. Das seien aber alles nur Verkörperungen lebendiger seelischer Mächte. Götter seien nie aus dem Tierkult hervorgegangen oder Ahnengeister, ja, es scheint, daß sogar Lichtkörper oder Naturobjekte nach Meyer nie der letzte Ursprung eines Gottes gewesen sind. Sie sind eben da wie die Sondergötter Useners, die bestimmten menschlichen Tätigkeiten vorstehen. Solche Spezialgottheiten gibt es freilich auch bei den Naturvölkern, aber ich muß betonen, daß unter den Ethnologen auch nicht einer ist, der es nicht als eine Hauptaufgabe der religiösen Forschung ansieht, die Entstehung der Götter aus materiellen Körpern (Menschen, Tieren, Naturobjekten) bzw. ihrem „geistigen" Teil, aus Naturphänomenen (Licht, Nacht, Wind, Geräusch usw.), sowie endlich aus Ahnenseelen herzuleiten, mag auch dieser oder jener spezielle Themata etwa wie Andrew Lang verfolgen. Die Götter verstehen wollen und diesen ersten Grund aufsuchen, ist für die Völkerkunde eins. Das kommt Meyer in seiner spätere Verhältnisse behandelnden Arbeit nicht zum Bewußtsein. Es ist auch bereits ein ungeheures Material zusammen, das unzweifelhaft die Entstehung von Göttern aus Ahnenseelen (z. B. bei Wadschagga[1] und Cora[2]), aus Tieren (z. B. Giljaken[3], Haida[4]) und Naturobjekten beweist.

[1] Siehe *Archiv* XII *Die Opferstätten der Wadschagga,* besonders S. 87. Die Wadschagga haben außer diesen nur noch einen Gott nach Meyers Klasse I. [2] Siehe vorher.

[3] Siehe *Archiv* VIII z. B. S. 251 (Sternberg).

[4] Siehe *The Jesup North Pacific Expedition* V z. B. S. 17 (Swanton).

Überhaupt besteht ein Abgrund zwischen der Auffassung Meyers und der Ethnologen. Er sagt z. B.: „Die Heiligkeit, der göttliche Charakter (ist) der ganzen Tiergattung gemeinsam, in deren Gestalt ein Gott erscheint; als sein Sitz . . . gilt aber ein einzelnes Tier dieser Gattung . . .“ Das kann keineswegs als etwas Ursprüngliches gelten. Der Ethnologe weiß in erster Linie nur von ganzen Geistervölkern, von Tieren, von Heringen, Walfischen, Bären, Berglöwen usw., ebenso wie von zahllosen Regengöttern, Berggöttern usw., zu deren übernatürlichen Kräften ganz geregelte Kultbeziehungen bestehen. Das ist der Anfang, das der Ausgang, auf den sich die Ethnologie endlich besonnen hat. Oder sprechen wir von den Ahnenseelen. Nicht mehr will die Ethnologie Jahve oder Zeus oder sonst einen alten Kulturgott, weil er der Vater des Stammes ist, aus der Seele des Urahnen herleiten (wieviel Jahrzehnte liegen diese Versuche zurück!), sondern baut von unten auf mit der unendlichen Fülle unscheinbarer Tatsachen, die die Völkerkunde geliefert hat, und da kann man noch nicht wissen, inwieweit in dem vollendeten Bau später Ahnengötter wohnen werden. Daß es aber überhaupt welche gibt, ist zweifellos. Da ist für Meyersche Deduktionen wie etwa die folgende über die Ahnenseelen kein Platz mehr. Sie seien so hilflos und schwach und von den Gaben der Angehörigen ganz abhängig, daß es undenkbar sei, aus ihnen könnten Götter werden. Oder man höre seine philosophische Seelentheorie: „Die Unterscheidung einer äußeren körperlichen Erscheinungsform und eines inneren immateriellen Agens in allen Objekten der Erscheinungswelt können wir niemals aufheben, mögen wir sie mit dem primitiven Menschen als Körper und Seele oder mit der Naturwissenschaft als Stoff (Materie) und Kraft (Energie) auffassen . . .“ (88). „Der Dualismus von Körper und Seele ist . . . eine ursprüngliche Erfahrung“ (85). Nun ist aber die angebliche Unterscheidung der Primitiven von Körper und Seele nicht durch Tatsachen zu erweisen. Sie

nennen vielmehr die Wirkungskraft der Objekte und Wesen orenda, mana usw., was mit Seele nicht das geringste zu tun hat. Man kann ja übereinkommen, diese Zauberkraft Seele zu nennen, aber man muß sich hüten, sie mit den Totenseelen zusammenzuwerfen, die ihrerseits bestimmte Eigenschaften haben. Meyer aber setzt beides gleich, da ihm die Tatsachen wohl unbekannt und auch gleichgültig sind (vgl. vorher das zu Wundts Werk Gesagte).

Doch ich muß mich hier begnügen, einige der stärkeren Versehen ohne viel Kommentar ihrer Reihenfolge nach kurz anzuführen:

S. 94 (gegen Bethe): Die Homosexualität ist bei Menschen und Tieren überall verbreitet; die magischen Vorstellungen, die etwa damit verbunden sein mögen, sind durchaus sekundär. — Hier kämpft Meyer gegen Windmühlen, denn selbstverständlich hat das Gegenteil niemand behauptet. — S. 95, 96. „Die in neuester Zeit aufgekommene Richtung, welche in der Religion der Mexikaner und ähnlicher Völker einen Schlüssel für das Verständnis primitiver Religion und der Religionsentwicklung der Völker des Altertums sucht, kann ich nur als einen unheilvollen Mißgriff betrachten ..., solche Anschauungen sind extreme Verirrungen des mythischen Denkens, die in die wildeste Barbarei hineingeführt haben, nicht naturnotwendige und ursprüngliche Vorstellungen ... Sind vollends die für die mexikanischen Anschauungen und Riten gegebenen solaren und astralen Deutungen richtig ..., so beweist das erst recht, daß wir es hier mit ganz jungen Gebilden zu tun haben." — Da Meyer statt eines Versuchs einer Widerlegung sich genötigt sieht, eine Verirrung des Denkens von Völkern zu postulieren, so kann man daraus ermessen, wie wenig er sich zu helfen wußte. Das betreffende Material selbst irgendwie verantwortlich zu machen als Verirrungen des mythischen Denkens fällt in die oben skizzierten Anschauungen Foucarts, zu denen ich mich schon geäußert habe. Verirrungen des Denkens eines

Volkes kann es in der Wissenschaft nie geben, sondern nur Material für die historische Erkenntnis, da der Forscher kein Gott ist; denn eine Norm ist uns nicht gegeben, sondern unerreichbares Ziel der Erkenntnis. „Junge Gebilde" können ferner nur durch geschichtliche Hilfsmittel festgestellt werden. Ahnungen, wie sie Meyer darüber hat, stehen auf einer Stufe mit den einen Sinn entbehrenden „Verirrungen des mythischen Denkens". — S. 95 spricht sich Meyer über die Unterschiede zwischen Kulturvölkern und Naturvölkern dahin aus, daß bei ersteren Momente vorhanden waren, die ihr Vorwärtsschreiten ermöglichten. Diese fehlten den Naturvölkern, und deshalb seien die Kulturvölker nie auf der Kulturstufe der Nordamerikaner oder der Neger oder gar der Mexikaner gewesen. — Die Naturvölker sind nach Meyer also Menschen zweiten Grades, so daß ihre Kultur zur Erklärung der kulturellen Güter nicht in Betracht kommt. Waren nun aber nicht z. B. die Germanen vor der Befruchtung ihrer Kultur durch die Römer auch Naturvölker? Meyer vergißt die Jahrhunderttausende langsamer Kulturentwicklung vor der kurzen Periode der geschichtlichen Kultur in seine Rechnung aufzunehmen. Er vergißt, daß die Kultur der Naturvölker gegenüber dem theoretischen Nullpunkt eine ungeheuere zu nennen ist, unendlich viel größer als die folgende Kulturentwicklung in den paar Jahrtausenden der „Kulturvölker". Das ist der erste Eindruck, den der denkende Reisende im Verkehr mit den Naturvölkern erhalten muß. Übrigens sind gerade die hochentwickelten Mexikaner ein sehr wenig zutreffendes Beispiel. — S. 108 wird der Totemismus aus Tiernamen hergeleitet, die als Spott- oder Ehrennamen den Stämmen beigelegt wurden. — Dafür gibt es auch nicht einen Beleg. — S. 110 Götterbilder, in denen man die Götter nachzuahmen sucht, „werden unter dem Namen der Fetische zusammengefaßt". — Daß Fetische etwas absolut anderes sind, brauche ich nicht auseinanderzusetzen. — S. 111. „Die Mächte, die Tod und Krankheit, Unfruchtbarkeit

und Dürre senden und die in wilden Tieren hausen, (sind) stets bösartige Wesen." Für die Naturvölker ist diese Schilderung unzutreffend. Die Krankheit und Dürre sendenden Götter spenden meist auch allen Segen, selbst wenn sie „wilde Tiere" sind. — S. 123f. wird hervorgehoben, daß die Steigerung der Kultur regelmäßig zugleich eine gewaltige Steigerung der Religiosität bewirke. In primitiven Verhältnissen vertraue der einzelne viel mehr auf seine eigene Kraft als auf die Hilfe der Götter und auf Zauberriten. „Die Bedeutung der Religion für primitive Volksstämme wird von der modernen Forschung oft stark überschätzt; sie steht einseitig unter dem Eindruck extremer Bildungen des folgenden Entwicklungsstadiums . . ." — Die Meinung der Ethnologen gründet sich darauf, daß bei den Primitiven der Erwerb von Nahrung, der täglich Schwierigkeiten zu überwinden hat, ferner jedes kleine tägliche Ereignis des Lebens, Reisen, Krankheit, Krieg usw. stets die Anwendung von Zauberkraft (orenda usw.) verlangt. Mit fortschreitender Kultur verringern sich die Zauberobjekte, einen großen Teil davon absorbieren die Götter, die Religionsangelegenheiten werden zusammengefaßt und so die tägliche und stündliche Inanspruchnahme durch die Religion vermindert. Das erhellt heute aus allen Reiseberichten geschulter Ethnologen. Meyer vertritt hier die frühere überwundene Auffassung der Ethnologen, die für diese unscheinbaren Dinge noch keinen Blick hatten. — S. 112. „Die Vorgänge des irdischen Naturlebens stehen dem primitiven Menschen viel näher und spielen daher eine viel größere Rolle als die Vorgänge am Himmel. Erst in vorgeschrittenen Religionen treten diese in den Vordergrund." — Das ist nur als Postulat der Forschung richtig. Die Tatsachen beweisen, daß heute auch die primitivsten Naturvölker bei näherer Untersuchung Himmelserscheinungen und Lichtkörper in ihre Auffassungen und in ihren Kult einbezogen haben. — S. 169 wird gesagt, daß seit den ältesten Zeiten besonders die Frauen äußeren Schmuck tragen. — Für die Völker-

kunde ist das Gegenteil eine seit langem festgestellte Tatsache.[1]

Man fragt sich in der Tat vergebens, weshalb der berühmte Historiker dieses ihm unsympathische und fremde Gebiet betreten hat, namentlich da heute doch der Grundsatz einer strengen Teilung der Wissenschaften als erste Bedingung ihres Fortschreitens mit Recht feststeht.

Die kurze Darstellung Edvard Lehmanns, Die Anfänge der Religion und die Religion der primitiven Völker[2], gibt einen guten Überblick unter Berücksichtigung des Präanimismus und der Magie als Vorstufe der Religion. Nach ihm besteht der Glaube an eine allgemeine Naturbeseelung oder einen Panvitalismus, zu dem die Ideen von den Seelen der Verstorbenen hinzugekommen sind. Fetische sind also von diesen präanimistischen Geistern bewohnt. Einen zu großen Umfang gibt er dem Begriff tabu, denn tabu sei jede Person oder Sache, die mit Geisterkraft erfüllt oder der Wirkung dieser Kräfte besonders ausgesetzt ist, die also heilig bezw. unrein ist. — Das Komplement zu tabu ist nämlich die Zauberkraft schlechthin (orenda, mana usw.), die der Verfasser nach seiner Nomenklatur wohl Geisterkraft nennen würde. Alle, die solche Zauberkraft besitzen oder ihr ausgesetzt sind, sind nicht zugleich tabu, d. h. heilig oder unrein. Vielmehr sucht ein Orenda das andere zu überwinden bezw. zu benutzen. Zu wenig Gewicht hat Lehmann den Zauberkräften der Tiere und ihren Ursachen beigelegt, worauf auch die Speiseverbote z. T. zurückzuführen wären, die der Verfasser allein den totemistischen Ideen zuschreibt. Die Unsicherheit über die Auffassung des

[1] Ähnlich starke Bedenken bringe ich dem ersten Teile desselben Buches entgegen, das die staatliche und soziale Entwicklung behandelt. Doch muß ich mich hier begnügen, auf einige treffende kritische Bemerkungen dazu von C. F. Lehmann-Haupt in der *Klio* VII, S. 458f., zu verweisen.

[2] In Paul Hinneberg *Die Kultur der Gegenwart* Teil I, Abteil. III, 1 *Die orientalische Religion*. Berlin 1906. 29 S.

Totemismus tritt mit Recht hervor; daß Totems neuerdings als Spitznamen erklärt werden, hätte er jedoch nicht ernsthaft in Rechnung ziehen sollen, zumal die Grundauffassung des Verfassers erfreulicherweise der „Religion" einen gewaltigen Einfluß auf das soziale Leben zuweist. Voraus geht eine lehrreiche Übersicht über die historische Entwicklung der Anschauungen von den Anfängen der Religion.

III Grundlegende Probleme

Auf dem religionsgeschichtlichen Kongreß zu Oxford hat die Wage der Meinungen den Ausschlag nach der Seite des Präanimismus gegeben und der Zauberei als einem integrierenden Bestandteil der Religion ihren Platz zugewiesen. Und zwar sind das Hauptargument die Begriffe des orenda, mana und ähnlicher Bezeichnungen der Zauberkraft gewesen, die in der Tat ausschlaggebend sind, und deren Erörterung die Andersdenkenden aus dem Wege zu gehen pflegen. Vor allem hat die Ansprache[1] des Vorsitzenden der Sektion für die Religionen der Naturvölker, E. S. Hartland, mit Entschiedenheit diese Richtung vertreten, ebenso plastisch eindrucksvoll wie versöhnend gegenüber den anderen Meinungen, deren Auseinandergehen er mit Recht zum Teil den unausgeglichenen Definitionen der Termini und einer Verschiebung der Betrachtungsweisen zuschreibt, die mehr auf das Trennende als auf das Einigende ausgeht. Das verständnisvolle, ich möchte sagen liebevolle Eingehen auf die unbestimmten gleitenden Vorstellungen der Primitiven und die verschiedenen Seiten seiner Auffassung treten noch mehr in seiner Ansprache als Vorsitzender der „anthropologischen" Sektion der British Association for the Advancement of Science[2] hervor. Er sagt etwa — seine Zurückweisung

[1] *Transactions* I, S. 21—32.

[2] *Transactions* of Section H in *Report of the British Association*. York 1906.

der obersten Gottheiten Andrew Langs und manches andere lasse ich aus —: Persönlichkeit und Mysterium oder — anders ausgedrückt — Bedürfnisse und Empfindungen einerseits und Fähigkeiten über die äußeren Erscheinungen hinaus anderseits werden der ganzen Umgebung nach Maßgabe des menschlichen Bewußtseins zugeschrieben. Dieses den Objekten zugeschriebene persönliche Leben, ein Abbild des eigenen menschlichen Lebens, geht dem Animismus, der Unterscheidung von Seele und Körper und den animistischen Geistern und Dämonen voraus. Die geheimnisvolle Potentialität (orenda usw.) anderer „Persönlichkeiten" zu überwinden oder zu gewinnen sind Zauberei und Religion entstanden, die also beide aus derselben Wurzel entspringen. Doch spricht die Überwucherung der Riten über die Spekulation, der Handlung über das Nachdenken für eine frühere Entwicklung der Magie. Dieses orenda usw. nun ist auch der Zauberstoff, womit Objekte eventuell vom Zauberer gefüllt werden müssen, um magische Wirkung auszuüben. Die Analogieformen des Zaubers treten zum orenda usw.[1] hinzu. Zauberwort geht in allen möglichen Nuancen in Gebet über. Durch Gabe, Erniedrigung, Kasteiung, Fasten, Enthaltsamkeit wird ein mächtiges Orenda gewonnen, das nicht gezwungen werden kann, ähnlich wie man im gewöhnlichen Leben die Hilfe eines Häuptlings, Feindes usw. gewinnt. — Hier glaube ich allerdings, daß z. B. Fasten, geschlechtliche Enthaltsamkeit usw. ursprünglich direkte Mittel sind, die eigene Zauberkraft zu erhöhen, und nicht eine Art Demütigung vor einem Mächtigeren.[2]

[1] Sehr gut illustriert eine von mir aufgenommene Erzählung der Coraindianer, wie auch die einfachsten Zeremonien, die äußerlich gar keine Schwierigkeiten bieten, selbst in dieser äußerlichen Form nur von einer „Potenz" ausgeführt werden können. Die Cora wollen einen Altar errichten, um ihr Fest beginnen zu können. Sie fällen Bäume, es ist aber unmöglich, die vier Pfähle dazu in die Erde zu stecken, bis der Morgenstern herzukommt und die richtigen zeremoniellen Vorbereitungen trifft.

[2] S. *Ursprung der Religion u. K.*, *Globus* Bd 87, S. 398f.

Während wir über das Orenda der Irokesen die klassische Darstellung von Hewitt[1] haben, der selbst irokesischer Abstammung ist, ist die eigentliche Kenntnis des melanesischen Mana uns erst jetzt durch die genaue, auch auf philologischer Grundlage ruhende Interpretation von R. R. Marett, The Conception of Mana[2] auf dem Oxforder Kongreß zuteil geworden. Zugrunde liegt ihm dafür das hervorragende Werk von Codrington, The Melanesians (1891). Mit anderen wichtigen Aufsätzen des Verfassers über grundlegende Probleme der primitiven Religionen zusammen ist es jetzt auch in R. R. Marett, The Threshold of Religion[3] abgedruckt worden. Schon auf dem Kongreß wurde mir die Bedeutung seiner Darlegungen als sicheres Fundament inmitten der wogenden Auffassungen der Forscher klar, und ich war froh, daß er selbst in aller Kürze das Wort über mana im Archiv ergreifen wollte. Vgl. Bd XII, S. 186—194. Ich könnte mich deshalb hier mit diesem Hinweise begnügen. Es würde aber eine empfindliche Lücke in diesem die Hauptsachen widerspiegelnden Berichte entstehen, wollte ich nicht auf die recht erheblichen Abweichungen des mana von orenda und auf seine Stellung innerhalb der hier registrierten Meinungen, insbesondere auf seine Beziehungen zum Animismus ganz kurz eingehen. Denn orenda ist nur übernatürliche oder Zauberkraft schlechthin als Bezeichnung der in den Wesen und Objekten wirkenden Potenzen, ganz gleichgültig, ob diese Träger des Orenda Geister im Sinne des Tylorschen Animismus sind oder nicht. Das Orenda selbst ist demnach etwas Unpersönliches, ja die Träger selbst sind öfters nicht recht faßbar. Neben Menschen, Tieren, greifbaren Naturobjekten besitzen der Himmel, die Dunkelheit, die Sturmwolken usw. orenda, kurz alles, mit dessen Wirkungen man rechnen zu müssen glaubt. Es liegt in den Tönen, in der

[1] *Amer. Anthropologist,* 1902, N. S. IV, 33 f. Vgl. *Archiv* VII, S. 232.
[2] *Transactions* I, S. 46—57.
[3] London 1909, S. 115—142.

Stimme, im Gesange, es ist, wie mir noch neulich wieder der Mohawkindianer Brant Sero mitteilte — melody.

Hier haben wir für das Mana viel genauere Anschauungen bei den Melanesiern. Ich folge nun Marett. Mana und übernatürliche Macht (Zauberkraft) ist identisch, und zwar in dem strengen Sinne, daß die Seelen der Verstorbenen (tindalo, ghost, Geist) meist kein mana besitzen. Nur diejenigen Seelen Verstorbener haben mana, in die schon bei Lebzeiten ein Geist mit mana oder ein Dämon (spirit) — dieser hat stets mana — eingedrungen ist. Im lebenden Menschen heißt die Seele tarunga wie bei den Tieren, während Objekte gar keine Seele haben, aber nur bei den Menschen wird diese Seele nach dem Tode zum Geist (tindalo). In alle Tiere und Objekte kann jedoch ein Geist mit mana oder ein Dämon einfahren wie in den Menschen, oder das mana wird einfach übertragen, die Dinge mit mana gehören dann zu einem Geist mit mana oder zu einem Dämon. Auf diese Weise ist das rein immaterielle Mana überall verbreitet, gewissermaßen losgelöst vom dämonischen Ursprung, wird von Menschen in Gestalt von Amuletten und Zauberobjekten allenthalben benutzt, und jeder nur irgendwie das Gewöhnliche übersteigende Erfolg oder eine persönliche Geschicklichkeit usw. wird dem Mana zugeschrieben. Da die Geister mit mana und die Dämonen stets mana haben, so sagt man von ihnen, sie sind mana, während man das von den Wesen und Objekten mit mana nicht sagen kann. So steht mana in der Mitte zwischen Persönlichem und Unpersönlichem. Vom Animismus hängt also das Mana ab, und Marett hat recht, daß aus der Auffassung des Mana schließlich diese oder jene Form animistischer Konzeption werden muß.

Das alles ist sehr lehrreich, denn die Geister und Dämonen haben nur deshalb übernatürliche Kraft, weil sie mana besitzen, während die Animisten gerade übernatürliche Wirkungen ohne weiteres durch das Einsetzen von Seele, Geist als letzten Grund erklären wollen. Auch die Dämonen (spirits) der

Melanesier sind interessant. Sie sind nämlich teils geistähnlich von unbestimmten Umrissen „grau wie Staub", also offensichtlich animistischer Nachbildung, teils haben sie den gewöhnlichen Körper eines Menschen. Marett schließt nun richtig, daß diese zweite Art der mythischen Einbildung dem anthropomorphen Theismus ihren Ursprung verdankt und auf die Belebung oder Beseelung von Naturobjekten zurückgeht, die er früher in seiner Arbeit Preanimistic Religion (1900)[1] besprochen, und wofür er den Ausdruck animatism vorgeschlagen hat. Marett ist somit schon frühzeitig dem Präanimismus nachgegangen, und es ist deshalb mit Freuden zu begrüßen, daß er die Arbeit in die Aufsatzserie seines Buches The Threshold of Religion aufgenommen hat.

Die unpersönliche Form des Mana scheint nun noch eine besondere Tragweite zu haben. Schon Marett weist darauf hin, daß manchen Begriffen von Göttern etwas Unpersönliches anhaftet und macht dafür eine Auffassung wie die des Mana verantwortlich. Auch manche namenlosen Dämonen animistischer Natur seien merkwürdig unbestimmt. Wenn wir uns das gegenwärtig halten, erlangen wir die richtige Perspektive für den Vortrag von Edward Clodd, Preanimistic Stages in Religion[2], der auf dem Oxforder Kongreß gehalten, aber leider sehr verkürzt veröffentlicht worden ist. Er geht von der Darwinistischen Entwicklungslehre aus und will die Religion bis zur Psyche des Tieres zurückverfolgen. „Das Tier, das Kind und der unwissende Erwachsene zittern gleichmäßig vor dem Unbekannten und Ungewöhnlichen ... Auf der angenommenen Stufe hat der Mensch die Teilung der Erscheinungen in natürliche und übernatürliche oder seine eigene Zusammensetzung aus Materie und Geist noch nicht erfaßt ... Wir kommen so zu einer Stufe der Entwicklung, die früher ist als der Animismus, der Glauben

[1] *Folklore* XI, 1900, S. 162ff. Vgl. meine kurze Anzeige im *Archiv* VII, S. 232.

[2] *Transactions* I, S. 33—35.

an überall verkörperte Geister. Die Grundidee in diesem Präanimismus ist die einer allenthalben vorhandenen Macht (of power everywhere), einer unbestimmt aufgefaßten aber immanenten Macht, die noch persönlicher oder übernatürlicher Attribute entkleidet ist.“ Er führt nun ein Beispiel für einen rudimentären Kult solcher unbestimmt als „Mächte“ aufgefaßter Wesen ohne persönliche Qualitäten in heiligen Hainen in Indien an und zählt als weitere Belege kurz die Auffassung von orenda, mana, manitu und anderer „Mächte“ auf. — In der Tat wird man in den Anfang das unbestimmt Persönliche setzen, kaum aber das Unpersönliche. Auch das Unpersönliche in dem Orenda, Mana usw. ist doch nur eine späte Abstraktion von den Objekten, in denen es wirkt. Es ist, wie Swanton bei den Tlingit feststellt[1], eine kollektive Zusammenfassung aller in den lebenden Wesen, Objekten und Dämonen wirkenden übernatürlichen Kräfte, aus denen dann „der große Geist“ der Indianer und ähnliches, also schließlich doch wieder eine Persönlichkeit wird. Tiere wie Menschen fürchten sich infolge bestimmter Sinneseindrücke. Was gehört, was gefühlt wird, z. B. Donner, Blitz, Wind, kann selbst als unbestimmtes Wesen erscheinen, aber immer als ein Wesen, das in gewisser Weise dem Menschen adäquat ist, das vor allem etwas kann und will (orenda usw.). So können Dämonen aus bloßen Eindrücken entstehen, aus Machtäußerungen, ohne daß ein bestimmtes Naturobjekt zugrunde liegt (vgl. Useners Sondergötter). Zu solchen Projizierungen des eigenen Wesens ist aber nur der Mensch, nicht das Tier fähig. Clodd unterscheidet also nicht mit den Präanimisten Belebtheit der Natur und Tylorschen Animismus, sondern läßt dem Animismus die unpersönliche „Macht“ vorangehen, was, wie gesagt, nicht gut möglich ist.

Es ist für die Überzeugungskraft des in den letzten Jahren beigebrachten Materials bezeichnend, daß die amerikanischen

[1] S. die Besprechung des betreffenden Werkes im amerikanischen Bericht (Archiv XIV) unter *Indianer der Nordwestküste.*

Forscher jetzt eine sehr einheitliche Meinung über diese das All durchdringende Macht haben, die sich in den Einzelwesen manifestiert und an Stelle natürlicher Tätigkeiten zauberische Qualitäten setzt, wie es in meiner Arbeit „Ursprung der Religion und Kunst" als Grundlage aller Untersuchungen über menschliches Tun in primitiven Gemeinschaften angenommen ist. Ich kann es mir nicht versagen, ein solches amerikanisches Urteil, das des Direktors der ethnologischen Abteilung des Museum of Natural History in New York Clark Wissler in seiner Arbeit The Blackfoot Indians[1] wörtlich anzuführen: „Gegenwärtig wird allgemein zugegeben, daß die amerikanischen Indianer nicht die Auffassung von einem einzigen persönlichen Gott hatten, sondern die Erscheinung der Natur abstrahierten und sie durch Bezeichnungen entsprechend unserem Worte Macht (analogous to our word power) ausdrückten. Der Blackfoot scheint diese Macht als die ganze Welt menschlicher Erfahrung durchdringend anzusehen und als die Ursache von allem, was es gibt. Jeder Gegenstand in der Welt, besonders jedes lebende Objekt, wird im Besitze der Mittel angesehen, diese Macht in irgendeiner Weise zu offenbaren. Wenn er um sich schaut, so sieht er Tiere und Menschen im Besitze von Arten von Macht, die sehr nützlich für ihn sein würde, und beginnt deshalb Opfer darzubringen und zu beten, um etwas von dieser Macht zu erhalten. Zum Beispiel hat er beobachtet, daß die Eule große Macht über die Dunkelheit hat, und er opfert und betet nun direkt zu dem Gott der Eule, daß etwas von dieser Macht auf ihn übertragen werden möchte. Wenn eine Eule ihm im Traume erscheinen und ihn einige Gesänge und Riten lehren würde, so würde er das als eine wirkliche Offenbarung von Macht gelten lassen. Es wird manchmal gesagt, daß die Indianer der Prärien die Sonne anbeten, aber das ist, genau genommen, nicht richtig, denn

[1] In *Ethnology of Canada and New Foundland. Annual archaeological Report 1905* Toronto 1906 (bei L. K. Cameron).

wenigstens der Blackfoot sieht die Sonne einfach als eine Offenbarung der Macht des Universums an. Eine andere Eigentümlichkeit dieses Glaubens ist, daß dem Individuum nichts für seine Intelligenz und Geschicklichkeit gegeben wird, weil alles, was er tun kann, das Ergebnis direkter Übertragung von Macht auf seine Person ist. Zum Beispiel erzählte man mir, daß der weiße Mann, der den Phonographen erfand, nichts mehr sei, als ein glückliches Individuum, das die Macht des Universums um die Geschicklichkeit bat, und daß diese Macht Mitleid mit ihm hatte und ihn im Traume anwies, er möge gewisse Stücke von Holz und Metall nehmen und sie in gewisser Weise zusammenlegen ....“

Eine geistvolle Darstellung der Begriffe mana usw. — Animismus gibt Jane Ellen Harrison in ihrer Arbeit The Influence of Darvinism on the Study of Religions.[1] Mana usw. ist ihr die Welt des Wollens und Tuns, des Rituals; die Geister sind die Welt der Sinnestäuschungen und des Denkens; was sich von beiden „Welten“ zuerst entwickelt habe, sei müßig zu fragen. Wichtiger sei, warum sich diese beiden „Welten“ vereinigen. Es geschehe, weil mana, das Element des riesenhaften menschlichen Willens, nicht mit realen Dingen befriedigt werden konnte und nach der falschen übersinnlichen Welt verlangte. Zauberei und Ritual wurde so das aktive Element der übersinnlichen Welt Es füllte sie aus wie eine leere Schale und machte sie dadurch zur Religion. Sehr hübsch wird namentlich der unbegrenzte Wille und das damit eng verbundene Gefühl der Macht beim primitiven Menschen geschildert, der wie das Kind überhaupt keine Schranken kenne, wenn er ein Tier darstelle, es auch wirklich sei, wenn er etwas nachahme, vielmehr die Wirklichkeit identifiziere usw. — Allein die Verfasserin berücksichtigt einen wesentlichen Punkt nicht. Wenn nämlich der Mensch

[1] *Reprinted from Darvin Memorial Volume.* Darvin Centenary 1909. 18 S.

sein Machtgefühl in die Welt projiziert, so tut er es doch auch mit seiner Persönlichkeit, und wenn er orenda (Macht) besitzt, so besitzen es doch auch diese projizierten Persönlichkeiten. Kann man nun nicht mehr sagen, animistische Geister haben Macht (orenda), weil sie Geister sind, sind also orenda und Animismus zwei verschiedene Welten, so versteht man um so weniger, weshalb die sogenannte übersinnliche gedankliche Welt nur Raum haben soll für Konstruktionen der menschlichen Seele, die nach dem Tode eine selbständige Existenz führen, bzw. für analoge Bildungen. Durch die scheinbar säuberliche Scheidung von orenda und Geisterwelt wird also die Frage des Präanimismus nicht aus der Welt geschafft, sondern gefördert.

In allen diesen Abhandlungen hat man sich begnügt, die Existenz der Zauberkraft, das Orenda usw., einfach festzustellen, höchstens, wie in der eben erwähnten Abhandlung, unter summarischem Hinweis auf die psychische Anlage des unbegrenzten Wollens und Könnens im primitiven Menschen. Diese psychische Seite will A. Vierkandt in seiner Arbeit Die Anfänge der Zauberei und Religion[1] verständlicher machen, indem er eine allmähliche Entstehung und Kontinuität der Erscheinungen verfolgen zu können glaubt. Was er will, ist klar an der Hand von Beispielen dargestellt. Als die Grundbedingung für das Bestehen der Zauberei führt er den Mangel an klaren Kausalvorstellungen beim primitiven Menschen an und sucht einen solchen Zustand aus Erscheinungen des täglichen Lebens, besonders aus der Erscheinung des Windes, anschaulich zu machen. „Den Wind erklärte sich ein Kind durch das Hin- und Herschwanken zweier großer Ulmen vor seiner Wohnung. Ein Mädchen glaubte, den Wind zum Stillstand zu bringen, indem es seine Mutter, deren Haare von ihm zerzaust waren, aufforderte, sie wieder in Ordnung zu bringen, und vermeinte, ebenso den Regen aufhören zu machen, indem es seine von

[1] *Globus* Bd 92 S. 21—25. 40—45. 61—65.

ihm benetzten Hände von der Mutter sich abtrocknen ließ. Zu dem Glauben, den Mut eines Menschen essen zu können, erscheint es als eine Art sprachlichen Seitenstückes, wenn ein italienisches Mädchen, welches bittere Arznei genommen hatte, sich als bimba cattiva bezeichnete."

Der Verfasser weist überhaupt auf die maßlose Überschätzung der Wirkungen bei der Ungenauigkeit von Kausalvorstellungen hin. Die Vorstellung eines unversöhnlichen Gegensatzes zwischen natürlicher und magischer Wirkungsweise sei überhaupt ein sehr junges geschichtliches Gebilde. Noch für Keppler und Baco sei sie nicht vorhanden gewesen. Affekthandlungen führten zum Analogiezauber. Sehr eingehend wird die Entwicklung vom Nahzauber zum Fernzauber und die Anschaulichkeit in allen Zaubervorstellungen der Primitiven verfolgt, die auf der Basis des praktischen Lebens beruht. Magische Krankenheilungen erfolgen z. B. zum großen Teil auf dem Wege sinnfälliger Eingriffe, Extrahierungen usw. „Alle geistigen Vorgänge werden auf dieser Stufe als körperliche, alle Eigenschaften als Stoffe, die sich wie eine Art Fluidum von ihrem Träger loslösen können, und alle Wirkungen als mechanisch vermittelt dargestellt." Reichhaltig sind die Beispiele für assoziative Zauberideen, die sich an Teile des Körpers und andere „zauberische Substanzen" knüpfen. Besonders interessieren dürfte die spätere Einordnung des Seelenglaubens in die magischen Vorstellungen. Auch Vierkandt betont nachdrücklich, in welchem Mißverhältnis die rationalistischen Erklärungen der Seele aus den Erscheinungen des Schlafes, Traumes und Todes zur primitivsten Stufe der Menschheit stehen. Die betreffenden Ethnologen „verwechseln den Philologen oder Gelehrten, der sich diese Erscheinungen beim Mangel besserer Kenntnisse wohl so erklären würde, mit dem primitiven Menschen." Die Vorstellung der Raumüberwindung durch die Seele konnte nicht aus dem Nichts entstehen, das wäre eine unmögliche Leistung der Phantasie.

Doch ich muß auf die Arbeit selbst verweisen, von der man vielleicht durch diese gedrängten Angaben ohne Beispiele nicht eine richtige Vorstellung gewinnen wird, da es sich um subtile Unterscheidungen handelt. Falsche Kausalverknüpfung festzustellen ist jedenfalls ein fruchtbarer Weg zum Verständnis der Zauberei, obwohl sich Urzeit und Gegenwart sehr schwer vergleichen lassen. Wir kommen dabei bald wieder auf den allmächtigen Willen als letzte Ursache hinaus, wo ein Verständnis im einzelnen, fürchte ich, kaum noch zu erzielen ist. So steht der Übergang von Affekthandlung (Zücken des Speeres gegen einen entfernten Feind) zu Analogiezauber wiederum nur im Zeichen dieses Willens. Auch der Gedanke einer Entwicklung vom Nahzauber zum Fernzauber ist insofern fruchtbar, als sich die falsche Kausalverknüpfung an tatsächliche Vorgänge anzuknüpfen pflegt und die Beachtung des Naheliegenden Postulat des Denkens ist. Ein Beispiel wird die Arbeit von Hofschläger (s. unter Sitten und Zeremonien) liefern.

Im letzten Augenblick kommt das Buch von A. E. Crawley, The Idea of the Soul[1] in meine Hände, das wie die Arbeit von Vierkandt eine psychologische Erklärung, aber nicht der Zauberei, sondern des Seelenbegriffs versucht. Hier ist der Ursprung der „Seele", ohne den nach dem Verfasser nichts in der Religionswissenschaft anzufangen ist, das bloße Erinnerungsbild. Tylors Ableitung der Seele von Traum und Tod ist ihm für den Urmenschen zu schwierig. Ebenso sei die Zauberkraft (orenda, mana usw.) abnorm und spät. „Power" sei etwas Abstraktes, und deshalb könne man nicht dadurch zu etwas Konkretem, der Seele, gelangen. Erregungen ohne sinnliche Wahrnehmungen gebe es nicht, und erstere könnten nicht letztere erzeugen. — Nun gibt es aber ohne Erregung, die freilich durch die Sinne vermittelt wird, gar keine sinnliche Wahrnehmung. Die Außenwelt klopft dann an, ohne Einlaß zu finden! Deshalb ist die Wahrnehmung mit der

[1] London 1909. VIII und 307 S. 8°.

interessierenden Lebensäußerung, der „Macht" verknüpft, und davon muß die Religion ihren Anfang nehmen auf der menschlichen Stufe. Wenn bei den Cora sowohl die Wolken in jeder Form wie auch die herabfallenden Tropfen Regengötter sind, so sieht man nicht recht, wozu man das Erinnerungsbild eines Regentropfens für die Gestalt der Gottheit braucht. Oder wenn man den Wind fühlt und hört, so muß ein Wesen ähnlich wie das Ich oder sonstwie Bekanntes die Ursache sein, die man sich so seelenhaft vorstellen möge wie man will, aber man braucht dazu kein Erinnerungsbild einer Sache, die man nicht gesehen hat. Von einem abstrakten Begriffe von „Macht" kann bei alledem keine Rede sein. Ich glaube, daß der Verfasser sich durch allzu große Finessen hat irre führen lassen. Indessen bleibt sein Buch durch die Darstellungen der Seelentheorien der verschiedenen Völker nützlich.

Über Jevons Vortrag „Magic" auf dem Oxforder Kongreß ist schon oben berichtet worden (s. unter Gesamtdarstellungen).

Auch das umfangreiche, gegenüber der ersten Auflage beträchtlich erweiterte Werk von Alfred Lehmann, Aberglaube und Zauberei von den ältesten Zeiten an bis in die Gegenwart[1] erwähne ich hier kurz, obwohl mehr als zwei Drittel des Buches sich mit dem modernen Spiritismus und Okkultismus beschäftigen (S. 247—379), und gewissermaßen das Endziel ist, die „magischen Geisteszustände" zu untersuchen (S. 380—641), die die abergläubischen Vorstellungen veranlaßt haben und aufrecht erhalten. Auch dieser Abschnitt ist fast ausschließlich auf moderne Verhältnisse bezogen. Doch ist der vorausgehende geschichtliche Überblick für eine erste Orientierung über die Magie der alten Kulturvölker und die Geheimwissenschaften nützlich. Auch über die Naturvölker wird in der Einleitung auf 17 Seiten einiges zu-

[1] Deutsche Übersetzung (aus dem Dänischen) von Petersen I, Stuttgart 1908 XII und 665 S.

sammengestellt. Quellenangaben fehlen, doch sind die gebrauchten Werke hinten aufgezählt.

Besonderes Interesse dürfte das Werk von Jules Combarieu, La musique et la magie[1]), als Gegenstück zu Büchers wohlbekanntem „Arbeit und Rhythmus" erwecken; denn der Verf. will nichts Geringeres beweisen als den zauberhaften Ursprung der Musik und damit der Poesie, die sich aus ihr entwickelt habe. Nun ist ein solcher Ursprung aus dem Zauber keine neue Idee, wie er glaubt[2]), und der Gedanke an Zauberakte in der ersten Entwicklung der Kunst hat in den letzten Jahren überhaupt erstaunlich zugenommen. Trotzdem kann es sich nur darum handeln, diese Überzeugung zu verstärken, nicht einen strikten Beweis zu führen, und das wird das Buch zweifellos erreichen. Die Grundlage des Werkes ist die Annahme eines „tiefen dunkeln musikalischen Sinnes" und des höheren Alters der mit der Stimme ausgeführten als der manuellen Riten. Letzteres ist einigermaßen paradox und entspricht auch nicht den Tatsachen, da die Stimme bei sehr vielen Zeremonien, falls nicht die Berichte mangelhaft sind, nur nebenbei oder gar nicht benutzt wird. Die Methode des Verf. geht im wesentlichen dahin, aus religiösen Zaubergesängen und aus bloßen Berichten darüber allgemeine Schlüsse auf die profanen Gesänge zu ziehen, ohne diese selbst auf ihren Zauberinhalt zu untersuchen. Das Grenzgebiet zwischen beiden wird nur selten berührt. Daher überwiegt die theoretische Erörterung an der Hand einzelner Beispiele, die freilich zusammen ein ganz annehmbares Material abgeben. Ein greifbares Bild der Entwicklung wird aber nicht geboten. Er berücksichtigt ferner sehr eingehend die rein musikalische Seite, die, soweit ich es beurteilen kann, in

[1] *Étude sur les origines populaires de l'art musical, son influence et sa fonction dans les sociétés* Paris 1909. VIII und 375 S. 8°.

[2] Siehe meine Arbeit *Ursprung der Religion und Kunst, Globus* 87 (1905) S. 396f.

der Tat sehr wichtige Fingerzeige gibt. Sein Material besteht besonders aus den Zeugnissen des klassischen Altertums und der Kulturvölker überhaupt sowie aus sehr wenigen amerikanischen und sonstigen ethnologischen Beispielen. So gehen ihm eine Reihe Beweismittel ab, z. B. die Tatsache, daß manche Stämme, wie die von mir besuchten Cora-Indianer, Unmengen religiöser Zaubergesänge haben, aber keinen einzigen profanen — oder die kümmerliche Entwicklung der verschiedenen Klassen der jetzt profanen Gesänge, z. B. auch der Arbeitsgesänge gegenüber dem Überwuchern der religiösen. Das Verfolgen der musikalischen Motive und des Aufbaues bis in die Werke der großen modernen Meister und überhaupt die Beziehung auf unsere Zeit dürfte besonderes Interesse erregen, ist allerdings für den Ursprung nicht beweisend.

Ich gehe nur auf ein paar für Ethnologen wichtige Punkte ein. Gesänge zum Erzielen von Regen und guter Witterung und zur Heilung von Krankheiten, wie sie der Verf. anführt, gibt es in der Völkerkunde eine Menge. Hier wäre nötig gewesen zu zeigen, ob und welche profanen Gesänge daraus entstehen, z. B. die die Natur zum Gegenstande haben. Seltener sind die angeführten Traditionen über Zaubergesänge bei der Liebe und als Mittel, anderen zu schaden. Immerhin sieht man auch hier nicht recht, wie z. B. harmlose Liebeslieder daraus entstehen sollen. Für die Entstehung von Trauergesängen geht der Verf. von den Klageliedern über den Tod der Frühlingsgottheit aus und meint, daß ebenso beim menschlichen Tode das Aufwachen zu diesem Leben oder (später) anderswo bzw. das Vertreiben der bösen Krankheitsgeister der ursprüngliche Zweck gewesen sei. Dann seien solche Gesänge auf alle möglichen Unglücksfälle übertragen worden. Es folgt der Päan, bei dem Götter für die Heilung von Krankheiten gepriesen werden, der im Kriege gesungen wird, usw. und der Gesang beim religiösen Mahle. Wiegenlieder sollten eine zauberische Wirkung auf den Schlaf ausüben, wie man auch

die Feinde durch Gesang einschläferte. Arbeitsgesänge (Beispiele fehlen) waren dazu da, den Geist der betreffenden Arbeit zu gewinnen oder auf Werkzeuge und Material direkte Zauberwirkung auszuüben. Das Tempo der Arbeit ergebe nur Takt und Versmaß, nicht Vers und Strophe, d. h. den Rhythmus. Überhaupt legt Combarieu großes Gewicht auf die ganze Art der musikalischen Behandlung, z. B. Wiederholungen und Refrain, was sich nur aus dem Zauber erklären lasse. Auf die musikalische Seite, z. B. die heiligen Zahlen der Tonleitern, kann ich mich nicht einlassen. Die deutschen Arbeiten von Stumpf und v. Hornbostel sind nicht berücksichtigt.

IV Sitten, Anschauungen und Zeremonien

Zwei Arbeiten von R. Hofschlaeger, Über den Ursprung der Heilmethoden[1] und Die Entstehung der primitiven Heilmethoden und ihre organische Weiterentwicklung[2] sind Musterbeispiele dafür, in welcher Weise sich an praktische, zweckmäßige Tätigkeiten der sogenannte Zauberglauben anschließt. Auch der Verfasser, ein Arzt, kommt zu dem Schluß, daß der Präanimismus zur Erklärung des von ihm Gefundenen notwendig sei. H. findet in der Krankenheilung der Primitiven im wesentlichen nur das als willkürliche und ausgebildete Handlung wieder, was schon bei der tierischen Vorstufe des Menschen allenthalben triebartig geschieht: Kratzen, Reiben, Lecken, Entfernen und Aufessen von Parasiten, Wälzen des ganzen Körpers an der Erde, Liegen im Wasser oder Schlamm, gegenseitiges Ausziehen von Dornen und anderen Fremdkörpern (bei Affen). Es ist erstaunlich, wie sich diese Handlungen in der Tat auch in der menschlichen Therapie in den verschiedensten Formen nachweisen lassen. Das ist nun insofern für uns wichtig, als die abergläubi-

[1] *Festschrift zum 50jährigen Bestehen des Naturwissenschaftlichen Vereins zu Krefeld* 1908 S. 135—218.

[2] *Archiv für Geschichte der Medizin* III. S. 81—103.

schen Ideen, die der Mensch an solche Handlungen knüpft, nicht hineingetüftelt, sondern unmittelbar von der Praxis entlehnt erscheinen. Alle die erwähnten Methoden des Tieres richten sich im wesentlichen auf die Entfernung von Fremdkörpern im weitesten Sinne, nämlich einerseits von Dornen usw., anderseits von Schmarotzern, die in der Tat, auch abgesehen von Bakterien, einen viel größeren Umfang bei den ungeschützten Naturvölkern einnehmen, als man sich vorzustellen pflegt. Der Mensch braucht nun nur annehmen, daß derartige Handlungen auch innere Schmerzen heilen und daß auch diese durch Fremdkörper hervorgerufen sind, so befinden wir uns mitten in den Tatsachen des Zauberglaubens. „Leute, die sonderbar oder geistig verwirrt sind, haben nach einer Bezeichnung des deutschen Volksmundes Raupen, Motten, Grillen, Würmer im Kopf." Verfasser verweist dabei auch auf die Anschauungen bei der Anwendung der Trepanation. Er bezeichnet wohl mit Recht auch die folgende erweiterte Reihe der Heilhandlungen: Belecken und Saugen, Pusten und Fächeln, Baden im Wasser, Sand und Schlamm, Abwaschen, Abreiben und Einreiben, die sich zu höheren Formen bewußter medizinischer Kunstübung entwickelt haben, als ursprünglich reflektorisch. Selbstverständlich hat er für alle diese Arten eine Anzahl Beispiele rein praktischer (nicht übernatürlicher Anwendung) erbracht, z. B. auch für Pusten, das als magische Handlung so bekannt ist, und weist dann ebenso die zauberische Verwendung in einzelnen Fällen nach. Er sagt z. B. sehr bezeichnend: „Die mystische Heilhandlung des Abwischens und Abwaschens der Krankheit, die auf vorgerückterer Kulturstufe den Charakter einer Sühnezeremonie oder einer schützenden Weihehandlung annimmt, wäre völlig unverständlich in ihrem Ursprunge ohne die Annahme, daß auch sie gegen bestimmte Erscheinungen am Körper (Parasiten, Schweiß) gerichtet war." Der Verfasser geht in der zweiten Abhandlung u. a. auch auf die Heilgesänge der Schamanen ein, deren pro-

fane Entstehung aus dem Arbeitsrhythmus bei der physisch angreifenden Heilung er befürwortet. Beispiele hat er dafür freilich nicht erbringen können. Dem Referenten erscheint eine solche Entstehung der Heilgesänge jedenfalls sehr unwahrscheinlich.

Diese Methode ist als eines der Mittel zur Erlangung positiver Ergebnisse in der schwierigen Frage der Entstehung von Zauberhandlungen sehr zu empfehlen, wenn man auch nicht in jedem einzelnen Falle mit den Schlüssen des Verfassers einverstanden zu sein braucht. So führt er das magische Hindurchkriechen durch enge Öffnungen ausschließlich auf ursprünglich tierische Reibungsbewegungen zur Abstellung von Juckreizen zurück. Die Methode befindet sich in Übereinstimmung mit dem von mir aufgestellten Satze, daß alle menschlichen Tätigkeiten, sowohl bloße körperliche Funktionen wie Instinkthandlungen mit dem Beginn der Reflexion, also von der Schwelle der Menschwerdung an, leicht in die Lage kommen, durch unrichtige Kausalverknüpfung mit sogenannten Zauberideen erfüllt zu werden.

Wie die vorstehende Arbeit die Erklärung der Zaubervorstellungen entsprechend ihrem Titel nur als Nebenprodukt aufweist, so beschäftigt sich auch Richard Laschs Buch Der Eid, seine Entstehung und Beziehung zu Glaube und Brauch der Naturvölker[1], in erster Linie mit der systematischen Darstellung der Tatsachen, nimmt aber dabei, durchdrungen von der Richtigkeit der Idee des Präanimismus und der Bedeutung des Zaubers, mit Recht jede Gelegenheit wahr, zur Erklärung darauf hinzuweisen. Freilich ist bei der Dürftigkeit der Nachrichten eine klare Einsicht in die Entstehung meist nicht möglich, wie auch der Verfasser sein Buch als bloße Materialsammlung angesehen wissen will.

---

[1] *Studien und Forschungen zur Menschen- und Völkerkunde unter Leitung von Georg Buschan* V. Stuttgart 1908. 147 S.

Im allgemeinen ist dem Verfasser nur der gerichtliche Eid aus dem Gottesurteil hervorgegangen, aus einem einfachen Grunde, nämlich weil das Strafrecht erst in der Zeit des Götter- und Dämonenglaubens entstanden sei. Im promissorischen Eid dagegen müsse man selbst bei anscheinend typischem Ordal der Herkunft aus dem Zauberglauben wenigstens teilweise Raum geben. In erster Linie kämen hier die Symbolhandlungen bei Eiden als ursprünglich zauberisch in Betracht, ferner der Sprachzauber, die Anwendung bestimmter Substanzen wie Blut und Erde, das sogenannte Essen und Trinken des Eides, wo bei Nichteinhaltung böse Folgen zu erwarten sind. Die Darstellung beschreibt die Eide nach den hervortretenden Momenten der gesprochenen Form und der Handlung, nachdem 9 allgemeine Kapitel über die Arten des Eidesgelöbnisses oder promissorischen Eides, z. B. Friedensgelöbnis, Bundes- und Freundschaftseide, Gehorsams- und Verfassungseide, und über die Hauptformen des assertorischen Eides, über den Zauber des Eides, über Ordaleide, wo die Folgen des Eides von selbst zutage treten, und symbolische Eide u. dergl. mehr orientiert haben. Die Kapitelüberschriften nebst denen der Unterabteilungen können sehr wohl statt eines Index dienen. Erwünscht wäre jedoch ein Index nach Völkern und Stämmen gewesen. Ich füge einzelne Überschriften bei: 10. Himmel und Erde im Eide. 11. Feuer, Wasser, Steine, Salz im Eide. 12. Das Pflanzen- und Tierreich und der Eid. 13. Ahnenkult und Götterverehrung in ihren Beziehungen zum Eide. 15. Imitatorische Eideshandlungen. 16. Verschwinden der ordalen Bedeutung des Eides. Abstrakte Eide. 22. Hand und Eid. 23. Zahlen und Eid. Nicht einverstanden bin ich besonders mit dem Satze, daß „wirklich große charakteristische Göttertypen wenigstens bei den Naturvölkern sich fast ohne Ausnahme mit dem Ahnen- und Heroenkult in Zusammenhang bringen lassen." Ahnenkult darf man weder ausschließen, noch anders als von Fall zu Fall annehmen, wie das auch Wundt tut.

Auch I. G. Frazers Lectures on the Early History of the Kingship[1] lassen uns ahnen, wie gewaltig die Wirkung zauberischer und religiöser Ideen auf die Gestaltung früherer sozialer Gebilde ist. Frazer sagt darüber sehr richtig: „Alle rein rationalistischen Spekulationen . . über den Ursprung der Gesellschaft sind durch einen fundamentalen Mangel verderbt: sie rechnen nicht mit dem Einfluß des Aberglaubens, der das Leben des Wilden durchdringt und in unberechenbarer Weise dazu beigetragen hat, den sozialen Organismus aufzubauen. . . Wir fangen erst an dieses zu begreifen, denn wir beginnen erst, den Geist des Wilden zu verstehen. . . . Wenn die Zeit jemals kommen sollte, wo sich das als wahr erweisen sollte, was wir nur ahnen und die Wahrheit von allen anerkannt werden sollte, so mag das eine Rekonstruktion der Gesellschaft hervorrufen, von der wir uns kaum etwas träumen lassen."

Besser als der Titel des Buches gibt seinen Inhalt die Bezeichnung wieder, die die Vorlesungen erhielten, aus denen es erwachsen ist: The Sacred Character and Magical Functions of Kings in Early Society, denn der Verfasser hält sich von den profanen Obliegenheiten der Häuptlinge und Könige vollständig fern, wenn er sich auch mit Fragen der Nachfolge und ähnlichen noch nicht als religiös aufgedeckten Dingen besonders im Hinblick auf das Latinische Königtum beschäftigt. Und auch mit dem engeren Thema stehen das erste Drittel des Buches und andere Teile nur lose in Zusammenhang, da es gilt, erst die Grundlage für die Behandlung eines solchen Themas zu schaffen. So erhalten wir zunächst die Unterscheidungen der Arten der Zauberei, wovon ich als neu die Einteilung in positive oder eigentliche Zauberei und negative oder Tabu anführe. Das Tabu gründe sich nämlich auf dieselben Prinzipien der Ähnlichkeit wie die Zauberei. Um ein Beispiel anzuführen: Wenn einige der Zentral-Eskimo auf dem

[1] London 1905. 309 S. 8°.

Eise jagen, so ist es verboten, zu Hause das Bettzeug aufzuheben, weil man meint, das würde Brechen und Wegtreiben des Eises verursachen, so daß die Männer umkommen würden. Daß diese Art des Tabu aber nur einen Teil der ganzen Tabueinrichtungen umfaßt, ist jetzt von R. R. Marett in dem Aufsatze Is Taboo a Negative Magic?[1] dargelegt worden, in dem dieser besonders auf das Tabu der Frau, des Fremden und des göttlichen Königs Bezug nimmt. Nach dieser allgemeinen Betrachtung der Magie geht Frazer — immer an der Hand eines bewundernswerten Materials — auf die magischen Handlungen zum Besten der Gemeinschaft (Regenmachen u. dergl. mehr), auf die Umwandlung von Zauberern in „Könige“ und Götter ein. Es folgt die Heirat von menschlichen Vertretern der Vegetationsgottheiten untereinander und von Mädchen mit Flußgöttern — wo sich interessante Perspektiven aus dem Inhalt von Erzählungen (Perseus und Andromeda) auf wirkliche Begebenheiten eröffnen — und die Heirat von Königen mit Gottheiten. Dem Inhalt dieses Buches werden wir in der dritten Auflage des Golden Bough wieder begegnen, wie auch manches davon schon in der zweiten Auflage vorliegt.

Ein wahres Schmerzenskind der Ethnologie ist der Totemismus, weil man überall, wo Stämme Tiernamen tragen oder entsprechende Tabus vorliegen, auf ursprünglichen Totemismus (Abstammung vom Totem) zu schließen geneigt ist und anderseits sich gar keine Mühe gibt, die Zauberbedeutung der Tiere und der anderen Totemobjekte im Haushalt der Natur und so für den Menschen festzustellen. Deshalb ist es von Interesse, eine Darstellung und Kritik der verschiedenen Theorien in einem Buche zu finden, das sich seinerseits mit einem allgemeinen Hinweis auf die mögliche Erklärung begnügt: Edgar Reuterskiöld, Till frägan om uppkomsten af

---

[1] *Anthrop. Essays Presented to E. B. Tylor*, Oxford 1907 S. 219—234. Auch aufgenommen in sein Buch *The Threshold of Religion* S. 85—114.

sakramentala måltider med särskild hänsyn till totemismen.[1] Mit Recht schließt der Verf. vor allem die Spottnamentheorie aus, da eine vollständige Identität zwischen Träger und Namen die Grundlage im Totemismus ist, ebenso die Idee, daß die Namen vom Hauptnahrungstier genommen sind, was den Tabuvorschriften vollkommen widersprechen würde, und ebenso die Exogamie als notwendiger Bestandteil des Totemismus. Menschengruppe und Tiergruppe, zwischen denen keine Scheidegrenze existiert, werden nach dem Verf. assoziiert, weil das Tier als Herr dessen erscheint, was die Menschengruppe braucht. Es ist die Macht, die das Tier als Gruppe ausübt, seine Lebenskraft (wie der Verf. im Gegensatz zum Animismus betont), die den Menschen in ihm aufgehen macht. Allerdings denkt der Verf. nicht an Zaubereigenschaften der Tiere, wie ich sie als Grundlage des Totemismus ansehe, sondern, wie es scheint, zunächst an das Reelle, das das Tier dem von der Natur sich abhängig fühlenden Menschen liefert, und also auch an die Speise. In weiterem Sinne sei das Tier dann eine Art Kulturträger. Die rationalistische Erklärungsweise wiegt also hier noch zu sehr vor, obwohl der Verf. das religiöse Moment dann frühzeitig in seine Rechte treten läßt.

Eingebettet ist die ganze Untersuchung, die natürlich auch die Tatsachen des Totemismus in den einzelnen Erdteilen darstellt, in die Frage nach dem Essen des Gottes. Deshalb bildet den Ausgangspunkt Robertson Smiths unglückliche Behauptung, daß manche semitischen Stämme in den Vereinigungsmahlen mit der Gottheit ihr Totem wie einen Gott aßen. Das wird nun vom Verf. durch die Untersuchung des Totemismus widerlegt, in dem es sich — abgesehen von dem Smith's Behauptung widersprechenden Eßtabu — auch um keinen

[1] *(Zur Frage über die Entstehung der Sakramentalmahlzeiten mit besonderer Berücksichtigung des Totemismus.)* Upsala 1908. IV und 168 S. 8°. Das obige Referat beruht auf einem mir vom Verf. freundlichst zur Verfügung gestellten Autorreferat und auf Auszügen in deutscher Sprache, die mir mein Kollege Dr. Ebert gütigst anfertigte, da ich der schwedischen Sprache nicht mächtig bin.

individuellen Gott, sondern um eine Tiergruppe und, wie erörtert, um eine „Macht“ handele. Das Essen des Gottes findet er dann aber in Verbindung mit vielen Säe- und Erntegebräuchen, die eingehend untersucht werden, und zwar in dem Essen von Götterbildern aus Teig und von bloßen Gebildbroten, die er als eine konzentrierte „Macht“ (oder Lebenskraft) und somit als Individualität auffaßt. Hier sei in der Tat das Opfer an den Gott und das gemeinsame Mahl von derselben Natur wie der Gott und der Verehrer. Damit hat der Verf. zweifellos recht, nur kann der gegessene Gott auch durch einen Menschen oder ein Tier statt des Teiges repräsentiert sein, wie es in Mexiko und sonst der Fall ist.

Das Problem, das E. Bethe in seiner Arbeit Die dorische Knabenliebe, ihre Ethik und ihre Idee[1] behandelt, geht ebenfalls in die Tiefen des Zauberglaubens zurück und muß hier erwähnt werden, weil parallele Erscheinungen aus dem Gebiet der Völkerkunde für die Entscheidung von Wert sind. Von den allgemein verbreiteten homosexuellen Trieben bei Menschen und Tieren hebt sich die dorische Päderastie, wie Bethe im Zusammenhang beweist, dadurch ab, daß sie ganz allgemein eine edle innige Waffenbrüderschaft hervorrief, daß es Ehrensache war, einen durch Tapferkeit und Ehrbarkeit (nicht durch Schönheit) ausgezeichneten geliebten Knaben zu haben und daß die fleischliche Vereinigung sogar am heiligen Orte unter dem Schutze eines Gottes oder Heros vor sich ging, wie auch der Knabe nach Art des Brautraubes vom Liebhaber geraubt wurde. Die dorische Knabenliebe war kein vom Staat anerkanntes Laster, wie etwa in den übrigen griechischen Staaten, wo die Päderastie nebenbei auch edle Blüten getrieben hat — sondern sie war eine staatliche Institution. So absonderlich alles dieses klingt, so könnte man sich doch mit der Annahme einer natürlichen Entwicklung zufrieden geben, vorausgesetzt, daß der zugrundeliegende Trieb nicht nur überall sporadisch, sondern bei der

[1] *Rheinisches Museum.* N. F. Bd. 62 S. 438—475.

Mehrzahl oder wenigstens etwa einem Viertel der Individuen verbreitet ist. Da hiervon auch nicht annähernd die Rede sein kann, so müssen wir Bethe recht geben, wenn er nach einer zwingenden Idee sucht, die Leute ohne solche Triebe dahin bringen kann, trotzdem Päderastie zu treiben. Da bieten ihm die beiden Tatsachen eine Handhabe, nämlich daß der Knabe mit dem Liebesakt in die Gemeinschaft der Männer eintrat oder — um mit der zauberischen Auffassung der Völkerkunde zu reden — „zum Mann wurde", und daß der Päderast εἰσπνήλας, der Einhauchende, hieß, den der Knabe bittet, ihm einzuhauchen, nämlich die ἀρετή. Nun gibt es augenblicklich zwar keine genauen Parallelen für die Verknüpfung einer solchen Idee der Übertragung mit dem päderastischen Akt[1], es sei denn eine Stelle über die Barbelognostiker, die die Seele im σπέρμα sahen. Auch die fleißige Arbeit von Karsch[2] lehrt nur, daß abergläubische Ideen vielfach mit der Päderastie verknüpft sind, ohne daß Klarheit im einzelnen geschaffen ist. Dafür aber weist Bethe auf die sonstige mechanische Übertragung von geistigen Eigenschaften vom Penis aus in Körperöffnungen (Mund, Vagina), auf den Penis als Seele und Quelle des Mutes hin, und ich glaube, daß es nur genauerer Nachforschungen am lebenden Material bedarf, um weitere Belege zu finden und die aufgestellte These von der Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit zu erheben. Wie eine Frau vielfach einen zauberisch schwächenden Einfluß auf den Mann ausübt und deshalb tabu wird, so muß der Mann eine stärkende Wirkung hervorbringen. Dafür gilt es, dem speziellen Fall entsprechende Tatsachen herbeizuschaffen.

Mittlerweile ist die zauberisch-religiöse Seite päderastischer Übungen in ganz anderer Weise ausgelegt worden, wie überhaupt die Betrachtung einer Unzahl von Riten in dem Buch von

[1] Vgl. jedoch die folgende Besprechung des Werkes von van Gennep.

[2] Uranismus bei den Naturvölkern, *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen* III 1901 S. 72—201.

Arnold van Gennep, Les rites de passage, étude systématique des rites[1] von dem bisher Üblichen abweicht. Während sonst ähnliche Zeremonien zur Beurteilung ihres Sinnes nebeneinander gestellt werden, betrachtet Gennep Ritengruppen, das Aufeinanderfolgen der Riten bei den verschiedensten Anlässen. Der Verfasser geht von den Riten aus, die bei der Überschreitung der Wohnstätten und Wohngebiete namentlich von seiten der Fremden, aber auch von seiten der Einheimischen Platz greifen. Er beobachtet stets die Dreiteilung der Zeremonien, nämlich die Absonderung von dem früheren Zustand bzw. der früheren Örtlichkeit (z. B. durch Waschung), die Zeit zwischen dem früheren und künftigen Zustand (rites de marge) und die Aufnahme und Angliederung selbst durch Festmahl, Geschenke usw. Die Heiligkeit des Türeingangs (Fortschaffen der Toten z. B. aus dem Fenster), die Riten beim Beziehen neuer Wohnplätze und beim Betreten von Tempeln, beim Wechseln des Stammes oder (bei Sklaven) des Herrn, bei der Adoption usw. stehen damit im engsten Zusammenhang. Diese Übergangszeremonien, wie wir rites de passage wohl übersetzen können, hat nun van Gennep in ihrer Dreiteilung in ähnlicher Weise in den verschiedenen Lebensabschnitten festzustellen gesucht, zunächst bei der Aufnahme der Kinder in die Gemeinschaft, was sich unmittelbar an die Niederkunft anschließt, während die Zeit der Schwangerschaft das Zwischenstadium ausmacht (rites de marge). Es folgen in demselben Sinn die Riten für die in verschiedenem Alter erfolgende Aufnahme des Kindes unter die Erwachsenen bzw. in die Kultgenossenschaften und Geheimbünde, die Einführung als Priester, ferner die Verlobung und Heirat, wodurch nicht nur zwei verschiedene Menschen, sondern zwei verschiedene Gesellschaften miteinander verbunden werden, und die Ehe-

[1] Paris 1909, 288 S. Vgl. meine Besprechung in den Hessischen Blättern für Volkskunde VIII, S. 195f.

scheidung, endlich der Tod, die Scheidung des Toten von den Lebenden und umgekehrt.

Der Verfasser hat durch die Auffassung der Zeremonien als rites de passage und die Dreiteilung nicht etwa eine mechanische Gliederung geben wollen, die ja der leichteren Übersicht wegen ganz nützlich wäre, sondern zugleich eine Erklärung ihrer Entstehung. Bei der sonst erfreulichen Gedrängtheit der Darstellung kommt nun freilich die psychologische Untersuchung — denn um eine solche handelt es sich — etwas zu kurz. Van Gennep hat offenbar die Meinung, daß in allen den genannten Fällen die Trennungs- bzw. Angliederungszeremonien entstanden sind, weil die Teile als so eng zusammengehörig bzw. so heterogen empfunden wurden, daß ein magisches Mittel eingreifen mußte, sollte der praktische Zweck der Trennung und Anpassung ohne Unheil erreicht werden. Wenigstens betrachtet er alle diese Akte als „magico-religieux", so daß man annehmen muß, er hält soziale Argumente, die zuweilen, z. B. für Heiratszeremonien (S. 177) geltend gemacht werden, für sekundär. Die notwendige Folge dieser Theorie einer magischen Ausgleichung ist aber, daß der Inhalt der Zeremonien nicht mehr an sich gedeutet wird, sondern daß es genügt, die Zeremonie als eine Art Symbol (in Ermangelung eines treffenderen Wortes) für eine der drei Ausgleichungsteile: Trennung, Übergangsstadium und Angliederung festzustellen.

Für viele Fälle ist das allerdings als letzter Grund der Entstehung ohne weiteres anzunehmen, nämlich wenn der Ritus ohne viel Schwierigkeit, gewissermaßen automatisch oder vergleichbar einer Reflexbewegung vor sich geht. Wer sich z. B. beim Beten das Haupt verhüllt, sondert sich von der profanen Welt ab und gliedert sich zugleich dem Heiligen an. Durch einen Schleier sondert sich die Witwe vom toten Gatten ab. Zerbrochene Gefäße bedeuten Trennung vom vorigen Zustand bei der Verlobung. Abschneiden des Haares

ist gleichfalls Trennung, z. B. vom Toten bei der Leichenfeier oder vom früheren Zustand bei Initiationsriten. Zuweit geht es aber meines Erachtens, wenn nun sämtliche am Körper vorgenommenen Verstümmelungen, z. B. Zahnausschlagen, Blutentziehen, Beschneidung, Anlegen von Nasenschmuck und Ohrschmuck u. dergl. m., lediglich als gleichartige Betätigungen der Trennungs- und Angliederungsmagie aufgefaßt werden, wobei nicht der Penis, der Zahn usw. als die Hauptsache gelten, sondern die symbolische Trennung irgendeiner Sache und das Anlegen von irgend etwas als Angliederung.

Der Verfasser meint nämlich, daß selbst die Verstümmelung der Sexualorgane nichts mit der uns geläufigen Bestimmung des Gliedes zu tun haben, weil neuerdings von Spencer und Gillen und von Strehlow die Unkenntnis einiger australischer Stämme über den Zusammenhang zwischen Zeugung und Geburt berichtet worden ist, weil ferner die betreffenden Verstümmelungen den Reiz beim Coitus eher verringerten und weil drittens die Eingriffe im verschiedensten Alter vor sich gingen, wo von dem Gedanken an Mannbarkeit noch keine Rede sein könne. Die Wahrscheinlichkeit, daß der Zweck der Sexualorgane zu irgendeiner Zeit nicht geahnt worden ist, wird hier als gegeben und grundlegend für die Erklärung angenommen trotz der Widersprüche der australischen Berichterstatter[1], trotz des altertümlichen Männer-

[1] Vgl. Preuß *D. L. Z.* 1909, Sp. 1396. Es heißt z. B., daß den Stämmen die natürliche Zeugung bei Tieren bekannt sei, und daß auch die Alten den wahren Zusammenhang bei der menschlichen Geburt kennen. — Meinerseits halte ich es von vornherein für ganz unwahrscheinlich, daß bei dem ausgedehnten Zauberglauben der Primitiven nicht frühzeitig über den geschlechtlichen Akt und die Geburt, die an ein- und derselben Leibesöffnung stattfinden, in ihrer Wechselbeziehung nachgedacht sei, zumal beide Akte für die Beteiligten so ungemein interessant sind. Dazu kommt die Ähnlichkeit der Kinder mit den Eltern. Selbstverständlich ist aber anzunehmen — und das ist an vielen Orten leicht zu belegen —, daß das Kind von außen hereinkomme, und der Coitus nur eine Hilfsfunktion darstellt, die in Aus-

kindbettes (Couvade), z. B. in Amerika, das gerade auf der übertriebenen Anerkennung der Zeugung durch den Vater beruht, und trotzdem die mythische Herkunft des Kindes etwas ganz Gewöhnliches ist und bequem neben der Wirkung der Zeugung einhergeht. Daß ferner magische Handlungen häufig nicht den geringsten wirklichen Zweck haben, dieser vielmehr nur in der Einbildung besteht und also die Frage, ob durch Beschneidung höherer oder geringerer Reiz beim Coitus ausgelöst werde, für den Zweck der Beschneidung ganz gleichgültig ist, — das müßte doch einem Gelehrten wie van Gennep ganz geläufig sein! Endlich können die Vorbereitungszeremonien auf die Pubertät doch in jeder Zeit von Kindheit an sogar bis in die Zeit nach der Pubertät erfolgen, ohne daß damit der Beweis erbracht ist, daß sie nicht mit ihr zusammenhängen.

In diesem einen Falle habe ich im einzelnen kurz auf die Bedenken gegen die Theorie des Verfassers hingewiesen, daß den Riten, abgesehen von dem Zweck der Trennung bzw. Angliederung, kein spezifischer Inhalt zugewiesen wird. Van Gennep betont selbst, daß einige Riten der in dem Buche besprochenen Arten auch eine selbständige Bedeutung haben, z. B. glückbringend seien, doch sei das im großen Ganzen nicht der Fall. Nun kann es aber meines Erachtens gar keinem Zweifel unterliegen, daß nicht die Übergangsriten als solche, d. h. ohne Rücksicht auf die Sache, in die man dadurch eintritt — dominieren können, sondern daß besonders z. B. Riten der Altersklassen, Männerbünde usw. die Fähigkeiten der Klasse oder Genossenschaft mitteilen sollen.[1] Schaltet man hier die Be-

nahmefällen auch ganz fehlen kann. So sagen die Eskimo vom Cumberlandsund (Baffinland) in einem Mythus, die Kinder seien früher auf dem Schnee gefunden worden, dann aber sei eins an einer Frau in die Höhe und so in ihren Leib geklettert und sei dort bei jeder Cohabitation genährt worden. (Boas *The Eskimo of Baffin Land, Bull. of the Mus. New York* XV, S. 483.)

[1] Vgl. Preuß *Ursprung d. Rel. und Kunst, Globus* 87, S. 398.

deutung der Sexualorgane als Quelle besonderer Fähigkeiten für die Erwachsenen aus, so wäre allerdings der Boden für die Theorie des Verfassers geebnet. Da er es tut, versteht man, wie er über alle sonstigen Bedenken kühn hinwegschreitet, ohne noch das Für und Wider zu erörtern. Daß innerhalb solcher Initiationszeremonien manche wirklich nur dem Übergange dienen, wie z. B. der scheinbare Tod und die Wiedergeburt der Novizen, ist auch von mir schon in der erwähnten Stelle betont worden. Aber auch in diesem Falle bleibt die scharfe Trennung der Altersklassen, die in der Zeremonie zum Ausdruck gebracht ist, ein Beweis für die anders gearteten Fähigkeiten, die dem Betreffenden mitgeteilt werden.

Es ist unmöglich, dem reichhaltigen Werke hier gerecht zu werden. Van Gennep hat eine glückliche und fruchtbare Idee durchgeführt und dadurch — obwohl er natürlich selbst einseitig vorgegangen ist — der Einseitigkeit der herrschenden Ideen in der Deutung der Riten abgeholfen. Meine Bedenken betreffen keineswegs das Ganze, sondern nur Einzelheiten. In vielem fühle ich mich auch außerstande, sofort zu urteilen, da das Material zu gering ist. Ja, sogar in bezug auf die Erklärung sexueller Riten ist manches der Erwägung wert. So wäre es möglich, die Tempelprostitution und entsprechende Päderastie als Angliederung an die Gottheit oder allgemeine Prostitution bei Einführungsriten als Verbrüderung zu betrachten in demselben Sinne wie ein gemeinsames Mahl. Dagegen erscheint mir die dorische Knabenliebe oder die entsprechende Einführung in die Ingietgesellschaft auf der Gazellehalbinsel (224)[1] eher im Betheschen Sinne zu deuten zu sein.

Einen kurzen Aufsatz über die Grundlagen des Fastens bringt Edward Westermarck, the Principles of Fasting[2],

[1] Die Originalstelle ist: Parkinson *Dreißig Jahre in der Südsee*, Stuttgart 1907, S. 611.

[2] Folklore XVIII 1907, S. 391. 422.

worin das Fasten zur Erlangung übernatürlicher Kräfte, bei Ausübung von Zeremonien, nach einem Todesfall (besonders ausführlich), bei Naturereignissen, wie Sonnenfinsternis, Neumond usw. und als Buße behandelt wird.

Zu Geo Runze, Ursprung und Entwicklung der Opfergebräuche I. Der Ursprung des Opfers mit besonderer Beziehung auf K. Th. Preuß' Forschungen über das Menschenopfer im alten Mexiko[1] möchte ich bemerken, daß Runze wie auch Wundt in seiner Völkerpsychologie II, 1 diese Opfer ganz richtig als Zauber zur Beeinflussung des Ganges der Natur auffassen. Besonders behandelt sind die Opfer zur Erneuung der Natur, bzw. der Naturgottheiten durch Tötung, während die Menschenopfer als Abbilder der von der Sonne getöteten Sterne, deren Herzen die Sonne zu ihrem Fortbestehen genießt, hinzugefügt werden könnten. Für das spätere Sühnopfer führt übrigens Wundt den mit dieser Tatsache sich berührenden Gedanken ein, daß der Gott ebenso wie der Mensch beim Essen des Opfers der in diesem steckenden Eigenschaften teilhaftig werde.

Will man systematisch bei der Erforschung der Religion der Primitiven zu Werke gehen, so müßte man von den Zauberwirkungen ausgehen, die den einzelnen Teilen des menschlichen Körpers zugeschrieben werden; denn die mehr oder weniger bestimmten Persönlichkeiten, deren Macht als die Ursache eindrucksvoller Vorgänge gilt — d. h. die späteren Götter — sind nach dem Bilde des Menschen geformt. Deshalb können wir mit besonderer Freude das Werk von S. Seligmann begrüßen: Der böse Blick und Verwandtes, ein Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens aller Zeiten und Völker.[2] Freilich wäre im obigen Sinne das Thema

[1] *Neue Weltanschauung* 1908 S. 401—411. Vgl. auch Geo Runze *Die psychischen Motive der Opfergebräuche in der Stufenfolge ihrer Entwicklung, Ztschr. f. Religionspsych.* II S. 1ff.

[2] I: LXXXVIII und 406 S. II: XII und 526 S. Berlin 1910. 8°.

„Die Zauberwirkungen des Blicks“ richtiger gewesen. Aber der Verf. hat tatsächlich neben dem bösen auch den guten Blick kurz behandelt, und es ist wohl sicher, daß der guten Wirkungen nicht sehr viele sein werden. Der Verf. hat als Augenarzt einfach den ungeheuren Einfluß darstellen wollen, den der Glaube an den bösen Blick für die Menschheit gehabt hat, und das ist ihm gelungen. Durch die bloße übersichtliche Gliederung des Materials aber ergeben sich zugleich viele fruchtbare Erklärungen für Gebräuche, bei denen man nicht an den bösen Blick gedacht hat, da der Verf. erfreulicherweise auch das heranzieht, was nicht direkt als böser Blick belegt ist, aber stets, ohne mehr behaupten zu wollen als das Material wirklich aussagt. Dahin gehören z. B. im Zusammenhange mit dem bösen Blick bei Schwangeren und Menstruierenden die Pubertätsriten für junge Mädchen bei den kalifornischen Indianern, wobei besonders die Augen behütet werden, ferner der böse Blick bei bestimmten Kategorien von Verwandten, wobei man auch mit einem Fragezeichen an die sonderbare Vermeidung von Schwiegermutter und Schwiegersohn denken muß. Es ist ein riesiges Material, tatsächlich eine ganze Bibliothek, deren Verwertung durch die beigegebenen Belege der Wissenschaft offen steht, und es ist deshalb schwer, dem Inhalt irgendwie gerecht zu werden. Man findet z. B. außer der Verbreitung und den Kennzeichen des bösen Blicks die einzelnen Kategorien von Menschen (Völker, Religionsgenossenschaften, Berufsklassen, Geschlechter, Verwandte, Einzelwesen usw.), die Tiere, übernatürlichen Wesen und leblosen Dinge, die damit behaftet sind, die Ursachen und Wirkungen des bösen Blicks und was alles (Menschen, Tiere, Pflanzen, leblose Dinge) ihm ausgesetzt ist, ferner die Diagnostik und die Heilmittel, die allein 125 Seiten — stets in prägnantem klaren Stil — einnehmen. Dann kommt im zweiten Bande die Masse der Schutzmittel dagegen (416 Seiten), wobei zur besseren Erzielung des Verständnisses auch nah verwandte Wirkungen der betreffenden

Amulette u. dgl. aufgezeichnet sind. Ich erwähne hier nur unter den menschlichen und tierischen Körperteilen das Auge — man denke auch an das verbreitete Augenornament —, die Hand, die Genitalorgane und Sekrete, ferner die Zahlen, bestimmte Bewegungen, Formeln, Bilder und göttlichen Schutzmittel. Den Schluß bilden die verschiedenen Hypothesen über die Wirkung des bösen Blickes und die naturwissenschaftlichen Beobachtungen des Verf. selbst, dessen Beruf als Augenarzt hier besonders von Vorteil war. Auffallend ist bei alledem, daß der böse Blick unter den Naturvölkern verhältnismäßig wenig nachgewiesen ist, offenbar, weil bloße Beobachtungen ohne direkte Fragen hier nicht ausreichend sind.

Wie Seligmann legt auch R. Hertz ein Glied des menschlichen Körpers einer religiösen Betrachtung zugrunde und erfüllt dadurch im angegebenen Sinne eine Forderung der systematischen religiösen Forschung: La prééminence de la main droite, étude sur la polarité religieuse.[1] Auch in dieser ausgezeichneten kleinen Abhandlung, die die vorhandene Literatur über den Gegenstand vollzählig berücksichtigt, sieht man wieder, wie bedeutungsvoll und ausgedehnt solche scheinbar abgelegenen Themata für die Religionswissenschaft sind. Der Vorzug, den die rechte Hand vor der linken in den religiösen Verrichtungen und Vorbedeutungen und in den rituellen Handlungen des täglichen Lebens genießt, die Verbindung der Linken mit den finsteren Mächten, was sogar bis zum Gedanken einer Erfüllung mit Gift geht, die Bedeutung der Rechten als aktiv und begabt mit Zauberkraft (mana), der linken als verteidigend, die Beziehung beider zu den Weltrichtungen — auch bei den von mir besuchten Huichol ist rechts und links durch Norden und Süden bezeichnet, was aber bei anderen Völkern umgekehrt ist — und ihre Bedeutung für die Zeichensprache (oben = rechts; unten = links) werden nachdrücklich hervorgehoben. Daß eine Hand den Vorrang

[1] *Revue philosophique* Paris 1909. S. 553—580. 8°.

habe, sei nach den parallelen Erscheinungen des sozialen Lebens selbstverständlich; daß die Rechte bevorzugt ist, sei nicht ohne weiteres verständlich. Die Einwirkung der äußeren Welt, z. B. der Gestirne, sei nicht beweisend. Man müsse an eine anatomische Erklärung denken. Das ist auch des Referenten Meinung.

Wie ergiebig überhaupt die Untersuchungen von Erscheinungen am menschlichen Körper sind, tritt besonders durch das umfangreiche Werk von Hermann Diels, Beiträge zur Zuckungsliteratur des Okzidents und Orients[1] zutage, in der die griechische, slawische, rumänische, arabische, hebräische und türkische Zuckungsliteratur herausgegeben sowie der europäische Volksglaube über die Vorbedeutung des harmlosen Zuckens der Gliedmaßen (Jucken der Nase, Klingen im Ohr usw.) gesammelt wird. Ehe man schwierige religiöse Probleme lösen kann, muß man die Richtung des ursprünglichen Denkens und die unscheinbaren Dinge kennen, denen der Mensch seine Aufmerksamkeit schenkt, weil er eine Beziehung zu seinem Wohlbefinden darin erblickt. Dann wird man auch nicht die Religion mit dem Animusmus anzufangen brauchen, den man sonst überall hineinquälen will. Für den Ethnologen ist der Hinweis auf dieses Buch auch besonders deshalb notwendig, weil in der völkerkundlichen Literatur solcher Zuckungen fast gar nicht Erwähnung getan wird, da die Reisenden nicht daran gedacht haben, die Eingeborenen danach zu fragen. Deshalb konnte meine an sich natürlich nicht umfassende Skizze, Die Vorbedeutung des Zuckens der Gliedmaßen in der Völkerkunde[2], die ich auf Veranlassung von Hermann Diels schrieb, nur geringe Ausbeute bringen.

---

[1] I die griechischen Zuckungsbücher (Melampus περὶ παλμῶν), II weitere griechische und außergriechische Literatur und Volksüberlieferung. *Abh. d. K. Pr. Ak. d. W.* 1907. 1908. 42 und 130 S. 4°.

[2] *Globus* Bd 95 (1909) S. 245—247.

V Güter der materiellen Kultur auf religiöser Grundlage

Die Ethnologie ist besonders in dem Verständnis, wie Erfindungen von Geräten des praktischen Lebens vor sich gehen, noch sehr wenig weit gekommen. Entweder erscheint der Prozeß ganz einfach (Bastian: der Speer ist ein verlängerter Arm) oder ganz schwierig, so daß in beiden Fällen nichts Greifbares geleistet ist. Auch in diesem Punkte bietet nun die in dem letzten Jahrzehnt vertiefte Religionswissenschaft eine Handhabe, um in einzelnen Fällen die Gedankengänge verfolgen zu können. Es sind Untersuchungen darüber im Gange, über die ich hoffentlich das nächste Mal werde berichten können. Aber auch gegenwärtig haben wir schon seit mehr als einem Jahrzehnt eine Theorie über die Zähmung des Rindes, die Erfindung des Wagens und die Entstehung der Pflugkultur auf religiöser Grundlage, die soeben in vertiefter Ausgestaltung nochmals vorgetragen wird: Ed. Hahn, die Entstehung der Pflugkultur.[1] Offen gesagt, die Theorie ist früher mißachtet worden, weil die Ethnologie aus ihrer falschen Bewertung des früheren Menschen als rationellen Praktikers noch nicht herausgetreten war. Heute muß man, im ganzen genommen, die beschriebene Entwicklung für wahrscheinlich ansehen, obwohl Bedenken im einzelnen ähnlich bestehen wie früher. Denn alle die zahlreichen Beweise, die Hahn vorbringt, beziehen sich auf die religiöse Bedeutung der schon vorhandenen Kulturgüter, während der Prozeß des Werdens der Spekulation — aber nur der Spekulation auf religiösem Grunde — offen bleibt.

Es ist zunächst als gesichertes Ergebnis anzusprechen, daß Hackbau (wie Hahn den primitiven Ackerbau nennt) und Pflugkultur grundverschieden sind, daß die Rinderzucht mit der letzteren in unmittelbarer Verbindung steht, und daß sie nicht einer vorhergehenden Stufe der Hirtennomaden angehört. Das

[1] Heidelberg 1909 VIII und 192 S.

ergeben schon die Tatsachen, die sich für das Verhältnis von Jägern zur Zähmung von Tieren beibringen lassen. Rinder sind nun nach Hahn zunächst als Opfertiere für die Mond- und Erdgöttin gehegt worden. Das Bindeglied seien die Hörner der Rinder und die Mondsichel. Um den Pflug zu ziehen, der als Phallus den Schoß der Mutter Erde befruchtet, mußte der Stier kastriert werden, was als Fruchtbarkeitszauber aufzufassen sei. Statt des Coitusaktes werde gleich die Quelle des Samens dargebracht, woraus überhaupt die Entmannungsgebräuche im Agrarkult (vgl. den Atysmythos) hervorgingen. Die Pflugkultur wird dem babylonischen Kulturkreis zugerechnet, was übrigens mit der „babylonischen Weltanschauung" nichts zu tun hat. Und diesem Kreis und derselben Zeit gehöre auch die Entstehung des Wagens an. Dieser sei in der Astralreligion etwa aus Zauberideen, um „die Wanderungen der Lenker des Schicksals am Himmel auf Erden zu wiederholen", im Modell entstanden, wobei das Rad in einer astralen Idee in der Gestalt des Spinnwirtels gegeben gewesen sei. Dann komme noch das Problem des Ziehens hinzu. Hier füge sich das heilige Rind zum heiligen Wagen. Die Verwendung von Hunden bei den Indianern zum Ziehen von Schleifen und an den Eskimoschlitten, und von Renntieren bei den nördlichen Völkern wird demgemäß als Entlehnung betrachtet. Die Beweisführung setzt hier erst mit der Auffindung kleiner Wagen als Kultobjekte, mit der Heiligkeit der Wagen, des Schiffswagens, des Wagens als Königssitzes u. dergl. m. ein.

Hahn hat hier auf kleinem Raume ein umfassendes Kulturbild entworfen, das anregend wirken wird. Aber es wäre nötig, um zu einigermaßen sicheren Ergebnissen zu gelangen, jedes einzelne Glied monographisch und zwar besonders philologisch zu behandeln, was ganz fehlt. Man fragt auch z. B. vergebens, welche Tatsache gibt es für die Beziehung der Rinderhörner zum Monde, wo werden heilige Rinder lediglich als Opfertiere gehalten, wo ist der Pflug ein Phallus, wo haben Spinnwirtel

unzweifelhaft astrale Bedeutung? usw. Auch ist damit, daß der Wagen oder ein Tier am Himmel erscheint, noch nicht seine religiöse Bedeutung erwiesen. Möchten sich auch andere Forscher dieser überaus wichtigen Probleme annehmen und den Pfad, den Hahn in echt ethnologischem Geiste gewiesen hat, mit den besseren Hilfsmitteln ihrer philologischen Spezialwissenschaft weiter verfolgen.

VI Mythologie

Ein Buch, das wegen seines handgreiflichen Nutzens bei Arbeiten über Märchen und Mythen auf allgemeinen Beifall zu rechnen hat, ist das Werk von I. A. Macculloch, The Childhood of Fiction: a Study of Folk Tales and Primitive Thought.[1] In nicht mehr als fünfzehn Gruppen behandelt er die Märchenzüge der ganzen Welt in einer erstaunlichen Fülle von Beispielen mit genauer Quellenangabe, so daß jeder — zumal mit Hilfe des ausführlichen Index — die gewünschten Parallelen finden kann. Ich führe ein paar solcher Gruppen an: 2. Das Wasser des Lebens. 3. Die Erneuung des Lebens in Toten und Zerstückelten. 4. Die trennbare Seele. 5. Verwandlung. 6. Unbeseelte Gegenstände mit ménschlichen und zauberischen Eigenschaften. Sonne, Mond und Sterne z. B. sind dagegen ausgelassen, um den Umfang des Werkes nicht zu sehr anschwellen zu lassen. Was aber das Buch besonders interessant macht, ist die Grundidee, die Märchenzüge in Beziehung zu den frühesten Sitten und Glaubensanschauungen der Menschheit zu bringen, denen er die Entstehung der Märchen — den Ausdruck immer im weitesten Sinne genommen — zuschreibt. Die gefällige und dabei knappe Darstellung und die ruhige, sich nirgends aufdrängende Meinung des Verfassers macht, daß man sich nur schwer von dem Buche trennt. In der Wanderungsfrage steht er auf dem Standpunkte, daß es

[1] London 1905. 509 S.

viele Entstehungszentren giebt, er geht aber auch Übertragungen und dadurch entstandenen Veränderungen im einzelnen nach.

Ein wenig müssen wir uns auch hier mit Mythendeutungen beschäftigen. Astrale Deutungen — so sicher Gestirnschicksale in vielen Mythen vorhanden sind und auch z. T. von den Eingeborenen selbst durch die Angabe von Gestirnnamen bestätigt werden — lassen sowohl an sich wie in dem Auseinandergehen der Meinungen, welche Gestirne zugrunde liegen, oft sehr viel Zweifel zurück. Deshalb ist es unsere Pflicht, andere Versuche psychologischer Erklärung wenigstens zu prüfen, so bedenklich sie auch erscheinen mögen. Es handelt sich um eine Deutung durch Träume und Kindheitsphantasien, wie sie in den Abhandlungen von Karl Abraham, Traum und Mythus und von Otto Rank, Der Mythus von der Geburt des Helden[1] erörtert werden. Beide gehen auf die Ideen von Siegm. Freud zurück, die sich besonders mit unbewußten sexuellen Wünschen beschäftigen. Diese Wünsche, die schon im Leben des Kindes eine große Rolle gegenüber den Schwestern und der Mutter spielen, werden dann in den Traum zurückgedrängt, offenbaren sich aber auch hier nicht offen, sondern müssen infolge der Zensur des Bewußtseinsinhaltes ein fremdes, symbolisches Gewand annehmen. Ebenso enthalte der Mythus die Kindheitswünsche des Volkes in symbolischem Gewande. Die Parallelisierung zwischen Traumsymbolik und Mythensymbolik in mehr theoretischen Erörterungen ist nun der Inhalt der Schrift von Abraham. Der Leser wird billig über das überall vorhandene sexuelle Unterbewußtsein staunen. Es ist ebenso pikant wie unkontrollierbar und deshalb wenigstens in dieser Allgemeinheit für die Wissenschaft nicht verwendbar. Daß z. B. die Geschlechtsunterschiede auch den Objekten zugeschrieben werden (vgl. Artikel der, die,

---

[1] Leipzig und Wien 1908 8°. *Schriften zur angewandten Seelenkunde.* Heft 4. 5.

das) bestätigt doch nur die der Völkerkunde bekannte Anschauung der Objekte als lebendiger Persönlichkeiten, die deshalb auch ein Geschlecht haben müssen als Projektionen der menschlichen Persönlichkeit.[1] Das ist also kein sexuelles Unterbewußtsein.

Positiver ist die Arbeit von Rank. Er führt eine große Anzahl der bekannten Heldensagen an, die darauf zurückgehen sollen, daß ein Kind, wie es auch bei erwachenen Neurotikern vorkomme, Phantasien über eine Abkunft von hohen Eltern hat. Die natürliche Konkurrenz zwischen Vater und Sohn, wie sie dem kindlichen Bewußtsein in den beiderseitigen Beziehungen zur Mutter und in dem vom Vater behinderten Ausleben vorschwebe, führe dazu, die Ursache des gegenwärtigen gewöhnlichen Daseins in einer Beseitigung des phantasierenden Kindes durch den Vater zu suchen. Später entthrone dann das Kind im Verfolg der Phantasie naturgemäß den Vater. Entsprechend den Träumen erwachsener und neurotischer Personen sei die Aussetzung des Kindes im Wasser der symboliche Ausdruck der Geburt. (Fruchtwasser.) Im Mythus identifiziere sich das Volk mit dem Kinde. — Bedenken erregt hier besonders, daß einem Kind Phantasien oder auch einem Neurotiker Träume untergeschoben werden, ohne zu berücksichtigen, daß der Stoff von außen her durch Erzählungen u. dergl. m. irgendwie in ihn hineingetragen ist. Es ist heute absolut unkontrollierbar, inwieweit der Bewußtseinsinhalt, der sich in Phantasien und Träumen entladet, hineingetragen ist oder auf innern Zuständen beruht. Es ist bekannt, daß z. B. die Indianer unendlich viel Mythen auf Träume zurückführen, ja die Mohave haben ihre Gesänge, Reden und übernatürlichen Fähigkeiten durch Träume erhalten.[2] Überall ist hier am guten

---

[1] Vgl. z. B.: „Die Zũni legen allen Naturobjekten ein Geschlecht bei." (Stevenson 23d, *Ann. Rep. Bureau of Ethnology*, S. 35 Anm.)

[2] Vgl. *Archiv* VII S. 252.

Glauben im allgemeinen nicht zu zweifeln. Sie träumen eben und bilden es sich ein geträumt zu haben, was sie schon in ihrem Bewußtsein haben. Wenn wir daher Näheres über Traumvorgänge erfahren könnten, so wäre das auch für die Mythologie ein Gewinn. Ferner ist mir unverständlich, wie das Volk, das die Taten eines Helden erzählt, irgendeinen Anlaß haben sollte, ihm einen solchen gewöhnlichen „Kindheitsroman" anzudichten, wenn dieser nicht zugleich göttliche (astrale) Erhöhung enthielte, d. h. durch Gestirnbeobachtung suggeriert ist.

Auch für die Völkerkunde sind zwei Bücher über Mythendeutung von großem Interesse, die zwar im wesentlichen auf dem bei Kulturvölkern gesammelten Material beruhen, aber in ihren allgemeinen Ergebnissen direkt die Naturvölker und die Vergleichung über die gesamte Erde zur Voraussetzung haben: Ernst Siecke, Götterattribute und sogenannte Symbole[1] und Heinrich Lessmann, Aufgaben und Ziele der vergleichenden Mythenforschung.[2] Dem Sieckeschen Buche geht unter anderem eine Abhandlung über die mythologischen Anschauungen der Litauer voraus, die das von Mannhardt in der Zeitschrift für Ethnologie VII veröffentlichte schöne Material an Liedern, Erzählungen und Sprüchen namentlich nach der Seite des Mondes neu deutet. Siecke hofft durch die darin gebotene geschlossene Reihe an Mond- und Sonnenmotiven den Beweis zu erbringen, daß er auch sonst nicht von einer „mondsüchtigen Deutungsmanie" befallen sei, da die Lieder ihren Gegenstand offen mit Namen nennen. In der Tat wird hier im großen und ganzen nicht viel gegen Sieckes Erklärungen zu entgegnen sein. In der Behandlung des eigentlichen Themas werden dann die Gegenstände aufgereiht, unter denen der Mond in den Mythen angeschaut ist. Siecke vertritt dabei die vielfach richtige Anschauung, daß die Geräte und

[1] Jena 1909. 313 S.

[2] Leipzig 1908. 52 S. (*Mythologische Bibliothek* I, 4.)

Abzeichen der betreffenden Mondwesen (z. B. Doppelgesicht, Schädel, Auge, abgetrenntes Glied, Axt, Ball, Becher, Bogen, Boot, Fackel, Feder, Helm, Lanze, Schmuck, Zahn) zunächst keine Symbole, sondern die Gestalt des Mondes selbst seien, und beruft sich dafür auf seine Beobachtung des tatsächlichen Aussehens des Mondes. Da nun hier Anschauung und Beweis zusammenfallen, so sind dem Buche ästhetisch wirkungsvolle Zeichnungen der in den betreffenden Handlungen begriffenen Mondgestalten von Franz Stassen beigegeben. Ich glaube aber doch, daß der Leser nur geringe Phantasie nötig hat, um dem Verfasser zu folgen, und daß die Zeichnungen nichts helfen, wo man sich vorstellt, daß die Sachbilder anderen Ursprung haben können. Sehr schade ist die geübte Entsagung gegenüber sonstigen widersprechenden Überlieferungen und sprachlichen Erwägungen: das Motiv allein herrscht und ist in jedem Fall ausschlaggebend. Wenn einer zerstückelt und dann wieder zusammengesetzt wird, wenn ihm ein Glied fehlt, wenn jemand sich durch Anlegen eines Tierfelles in das Tier verwandelt, wenn eine Gottheit die Vegetation hervorbringt, wenn nun gar eine Sichel, ein Horn, ein Bogen vorkommt, so wird das nicht als ein heuristisches Moment angesehen, sondern als letzte Instanz. Von den vorkommenden Zahlen weisen 3 und 9 nach Siecke unfehlbar auf den Mond, während nur in manchen Fällen ihr Ursprung von den drei Nächten des Neumondes bzw. dem dritten Teile der Zeit des sichtbaren Mondes erwiesen ist, usw.

So sehr wir der Vergleichung zur Schärfung unseres Urteils und zur Erklärung von Tatsachen bedürfen, so hat in jedem einzelnen Fall die Spezialwissenschaft allein die Möglichkeit eines Entscheides. Es scheint mir freilich völlig unangebracht, die von Siecke dargebotenen Deutungen nicht emsig zu studieren, denn wirkliche Mondmythen gibt es tatsächlich im Überfluß, und es gibt meines Erachtens kein Sachbild, für das Siecke nicht wenigstens ein paar recht wahrscheinliche Belege beigebracht

hat. Ich selbst jedoch könnte hier nur auf die speziellen Verhältnisse in Mexiko und in Amerika überhaupt eingehen, wo sich Ehrenreich und Seler der Mondmythologie angenommen haben, die Siecke beide öfters zitiert. Dort kommen in der Tat eine Menge ähnlicher Mondmotive vor, z. B. auch die 3 und die 9, die demnach nicht, wie Lessmann behauptet, besonders arisches Gut sind. Aber ich muß mich begnügen, im amerikanischen Bericht an einigen typischen Beispielen an der Hand von Selers mexikanischen Schriften zu zeigen, wie sich die betreffenden Mondhypothesen innerhalb der gesamten Überlieferung und innerhalb des von mir in Mexiko gesammelten umfangreichen Materials an Mythen, Liedern und Zeremonien der heutigen Indianer ausnehmen. Danach kann ich freilich auch in Mexiko keine andere Mondgottheit als die auch bei den heutigen Indianern so aufgefaßte mächtige Mond- und Fruchtbarkeitsgöttin und ihre weiblichen Verwandten anerkennen.

Siecke erklärt „von den vielen Millionen Mythen, die es geben mag, kaum einige Tausende für Sonnen- und Mondsagen". Wenn er das meint und trotzdem nur Mondmythen behandelt, so wird er zugeben müssen, daß die Mondmythen erst nach der psychischen Analyse der übrigen ihren Geltungsbezirk erhalten können. Indessen sagt Lessmann: „Die Gesellschaft für vergleichende Mythenforschung (zu der Siecke gehört) vertritt den Standpunkt, daß die Mythen vermutlich durchweg, zum mindesten ganz überwiegend, die Schicksale der Himmelskörper behandeln, und wir verstehen unter einem Mythos zunächst und im engeren Sinne eben nur Erzählungen dieser Art. Der Mythos hat also an sich nichts zu tun mit Blitz und Donner, Regen und Regenbogen, Wolken und Wind und ebensowenig mit Verkörperungen von Wasser, Feuer, Licht und Finsternis." Es ist für eine im Beginn ihrer Tätigkeit stehende Gesellschaft für Mythenforschung nicht gut, daß sie von vornherein auf einen Unterbau verzichtet. Dieser muß im engsten Anschluß an die Religionsforschung angelegt werden, denn Religion und

Mythologie sind gleichmäßig durch die Auffassung von Naturobjekten als menschenähnlicher wirkungs- oder zauberkräftiger Persönlichkeiten entstanden, nur daß das Handeln, die Religionsübung früher ist als das Phantasieren, die Ausgestaltung der Persönlichkeiten. Lessmann hält zwar auch die Religion für ein beachtenswertes „mythenführendes Erz“ offenbar in dem Sinne, daß er zugreift, wenn die einmal festgelegten Mondmotive irgendwo aufleuchten. Das ist aber nur eine äußerliche Verbindung und kann kein natürliches Wachstum abgeben.

III Mitteilungen und Hinweise

Diese verschiedenartigen Nachrichten und Notizen, die keinerlei Vollständigkeit erstreben und durch den Zufall hier aneinander gereiht sind, sollen den Versuch machen, den Lesern hier und dort einen nützlichen Hinweis auf mancherlei Entlegenes, früher Übersehenes und besonders neu Entdecktes zu vermitteln. Ein Austausch nützlicher Winke und Nachweise oder auch anregender Fragen würde sich zwischen den verschiedenen religionsgeschichtlichen Forschern hier u. E. entwickeln können, wenn viele Leser ihre tätige Teilnahme dieser Abteilung widmen würden. Sog. Rezensionen soll diese Abteilung ebensowenig enthalten als sie „Berichte" enthalten soll.

Zu Archiv XI 158: Zu dem von Becker beigebrachten arabischen Schiffszauber sei auf eine besonders interessante bei Pseudokallisthenes I, 1 sich findende Parallele hingewiesen. Es heißt dort (vgl. C. Müllers Ausgabe im Anhang zu Dübners Arrian-Ausgabe, Paris, Didot 1846, vgl. auch A. Ausfeld, Der griech. Alexanderroman S. 30 f.), Nectanebus, nach dem genannten Roman der Vater Alexanders, habe, wenn die Feinde gegen ihn heranzogen, kein Heer ausgerüstet, sondern die sogenannte Schüsselzauberei begonnen. Er habe Quellwasser in die Schüssel getan und mit den Händen kleine Schiffe und Menschen aus Wachs gebildet, diese in die Schüssel gesetzt, das Kleid eines Propheten angelegt, dann einen Stab von Ebenholz in der Hand die Götter der Zauberei, die Winde und die unterirdischen Mächte angerufen und die mit ihrer Hilfe belebten Wachsfiguren samt den Wachsschiffen versenkt, während gleichzeitig auch die wirklichen Schiffe zugrunde gingen. Erst als er einst die Götter der Ägypter selbst die Schiffe der Barbaren steuern sah, habe er erkannt, daß der Untergang Ägyptens herbeigekommen sei und sei aus dem Lande geflohen. Hier haben wir zugleich den Archiv a. a. O. 145 ff. erwähnten bei der Geißelung des Hellesponts benutzten Zauberstab. So die Rezensionen ABCL. Von den mir zugänglichen Versionen bieten ihn Jul. Val. I 1 (Kuebler), Epitome I 1 (Zacher; Cittié); Arm. I 1 (Raabe); Aeth. (transl. by Budge) p. 4 sq.; Russ. ed. Istrin p. 5 sq. (Moskau 1893); Kyng Alisaunder (bei Weismann Lamprecht II 407 f.). Abweichend sind: Syr. I 1 (Budge; Ryssel); Leo Archipresbyter I 1 (Landgraf); Meister Kabiloth (Herzog). Der Zug fehlt im Itiner., Firdusi, Nizami, Araber u. a. In der arabischen Literatur würde vielleicht noch manches Verwandte zu finden sein.

Kropp (Schleswig) **H. Stocks**

Zum Tod des großen Pan

Eb. Nestle hat in diesem Archiv Band XII S. 158 die Frage nach der apologetischen Verwertung der antiken Legende vom Tod des großen Pan gestellt; im folgenden seien die Beispiele angeführt, die mir bekannt wurden.

1. Eine ausdrückliche Beziehung der antiken Legende auf den Tod Christi findet sich im 16. Jahrhundert bei Guillaume Bigot; sein Werk: *Christianae Philosophiae Praeludium, Gulielmo Bigotio Lavalensi autore, Tolosae* 1549 ist mir zurzeit nicht zugänglich, doch findet sich dort S. 440—442 die antike Erzählung „avec l'application de ce récit à la mort du Christ", wie A(bel) L(efranc) in der *Revue des études Rabelaisiennes* IV (1906) S. 100 f bemerkt.

2. Drei Jahre später wird sie im gleichen Sinne bei Rabelais verwertet, der mit Bigot bekannt war (vgl. A. L. a. a. O); auf dessen *Pantagruel* (IV 28) hat S. Reinach aufmerksam gemacht in dem von Seymour de Ricci (Arch XII, 579) angezeigten Aufsatze. Wir lesen bei Rabelais (*éd.* Burgaud des Marets et Rathery II S. 163, Paris 1873):

„Toutesfois je le interpreterois de celuy grand Servateur des fideles, qui fut en Judée ignominieusement occis par l'envie et iniquité des Pontifes, docteurs, prebstres et moines de la loy Mosaïcque. Et ne me semble l'interpretation abhorrente. Car à bon droit peut il estre en langage gregois dit Pan. Veu qu'il est le nostre Tout, tout ce que sommes, tout ce que vivons, tout ce que avons, tout ce que esperons est luy, en luy, de luy, par luy. C'est le bon Pan le grand pasteur qui, comme atteste le bergier passioné Corydon, non seulement a en amour et affection ses brebis, mais aussi ses bergiers. A la mort duquel fures plaincts, souspirs, effroiz, et lamentations en toute la machine de l'Univers, cieulx, terre, mer, enfers. A ceste mienne interpretation compete le temps. Car cestuy tres bon, tres grand Pan, nostre unique Servateur, mourut lez Hierusalem, regnant en Rome Tibere Caesar."

3. Die nächste Erwähnung steht bei Noël du Fail in den 1585 erschienenen „Contes et discours d'Eutrapel". Diese Stelle, von G. Regis in seinem Rabelaiskommentar II S. 653 (Leipzig 1839) angeführt, lautet (*Oeuvres facétieuses de Noël du Fail par S. Assézat* II S. 339 f. Paris 1874):

„Thamons cria . . . que le grand Pan estoit mort. Après quoy furent ouis une infinité de voix et pleurs lamentables, et n'eust Thamons si tost prins terre, que l'Empereur Tybere, sous le regne duquel fut crucifié Jesus Christ, jà prevenu de ladite nouvelle, ne l'envoiast querir, pour luy en dire plus amplement. Par ce mot Pan, les anciens entendirent non seulement le Dieu des pasteurs, mais aussi celuy de

toutes choses: duquel titre de Pasteur nostre Seigneur a usé en plusieurs endroits, nommement en Sainct Jean, chapitre dixiesme, où il se dit vray pasteur, qu'il cognoist ses brebis, et qu'enfin n'y aura qu'une bergerie, et un seul pasteur Sainct Paul aussi souhaite que le Dieu de paix, qui a ramené des morts le grand pasteur des brebis, qui est Jesus Christ: par le sang du testament eternel, conferme en toute bonne oeuvre, les Hebrieux, ausquels il escrit et entant que touche le tremblement de terre lors de sa mort, semblablement de l'Eclipse du Soleil, et le jour converti en la nuict, tous les Astrologues, mesmes les Ethniques et Paiens, ont declaré tels accidens avoir esté irreguliers, et hors le cours et mouvement de la commune nature. Phlegon, comme disent Eusebe et Origene, a escrit que la plus grande et terrible Eclipse de Soleil qui ait jamais esté, ni qui pourroit estre veue au monde, survint l'an quatriesme de la deux cens deuxiesme Olympiade. A laquelle supputation et calcul d'annees revient droitement le temps de la mort du Redempteur du monde" etc.

4. Als weiteres Zeugnis bringt Regis a. a. O. eine alte Glosse zu Spenser, *Shepheards Calender* bei; in der Ausgabe von 1611 wird zu *aeglogue* V *(Maye)* Vers 54 *(when great Pan account of shepeherdes shall aske)* folgendes bemerkt:

„Great Pan, is Christ, the very God of all shepheards, which calleth himselfe the great and good shepheard. The name ist most rightly (me thinks) applyed to him; for Pan signifieth all, or omnipotent, which is onely the Lord Jesus. And by that name (as I remember) he is called of Eusebius, in his fift booke *De praeparat. Evangel.* who thereof telleth a proper story to that purpose. Which storie is first recorded of Plutarch, in his booke of the ceasing of miracles: and of Lavatere translated in his booke of walking spirits, who sayth, that about the same time that our Lord suffered his most bitter passion, for the redemption of man . . . (jetzt folgt die Wiedergabe der plutarchischen Erzählung; dann heißt es weiter): By which Pan, though of some bee understood the great Sathanas . . . yet I thinke it more properly meant of the death of Christ, the onely and very Pan, then suffering for his flocke."

5. In dem genannten Aufsatz verweist Reinach auf die Bemerkungen des Abbé Anselme *(Mémoires de litterature tirez des registres de l'Académie royale des inscriptions et belles lettres* IV 1723 S. 564 f.), der jene Gleichsetzung berührt und ziemlich deutlich abweist (S. 565):

„Ce n'est pas icy le lieu d'examiner, si ce dieu Pan estoit comme on l'a cru, Jesus-Christ mesme; comme si ce divin

Sauveur eut eu besoin d'emprunter le nom d'un de ses ennemis. Ou si le démon fut contraint de confesser luy-mesme sa défaite entiére par la croix."

6. Zum Schluß noch eine Berichtigung. Jene Bemerkung, die Archiv XII, 158 als Beispiel für den apologetischen Gebrauch der antiken Legende im Anschluß an Scherasmins Anspielung im Oberon zitiert ist, rührt nicht von W. Bölsche her, sondern von Wieland selbst. Sie steht in dem „Glossarium über die im Oberon vorkommenden veralteten oder fremden, auch neu gewagten Wörter, Wort-Formen und Redens-Arten" (vgl. C. M. Wielands sämtliche Werke, drey und zwanzigster Band, Carlsruhe, im Bureau der deutschen Classiker, 1815, S. 202). Vermutlich ist Wielanden „der bekannte Gebrauch, welcher von dieser Erzählung gemacht wurde", aus einer der oben angeführten französischen Stellen vertraut, wohl aus Rabelais.

Nachträge. 7. Älter als die oben angeführten Beispiele ist ein Zeugnis bei Pedro Mexia *Silva di varia leccion.* Dieses Sammelwerk in der Art der Noctes Atticae des Gellius war eines der beliebtesten und auch außerhalb Spaniens gelesensten Bücher (vgl. Ph. A. Becker Gesch. d. span. Literatur 1904 S. 44). Die erste spanische Ausgabe erschien 1542, ich benutzte die vierte von 1564; an Übersetzungen kenne ich eine italienische, Venedig 1550; die erste französische vom Jahre 1572 war mir nicht zugänglich, nur die in Tournon 1609 und 1616 ausgegebenen. Noël du Fail (oben unter 3) nennt *Pierre Messie Espagnole* neben *Eusebe* als Gewährsmann, er kannte also vermutlich die französische Übersetzung von 1572. Ich gebe die uns hier wichtige Stelle (span. Ausg. v. 1564 *libro II cap. XXXIII* S. 175) in der deutschen Übersetzung, welche in Nürnberg 1668 unter folgendem Titel erschien: *Sylva variarum Lectionum. Das ist: Historischer Geschicht- Natur- und Wunderwalt etc. ins Teutsche übersetzet durch J(ohann) A(ndreas) M(atthen).* Da wird Buch II Kap. 31 nach Plutarch und Euseb der Tod des großen Pan erzählt und folgendes bemerkt:

„Woraus dann erscheinet, daß die bösen Geister aller Orten sich beklaget, daß die Geburt Christi, unsers Erlösers, ihre Zerstörung und Untergang gewesen sei, und so man die Zeiten gegeneinander hält, siehet man, daß diese Dinge sich zugetragen haben, zu der Zeit da Christus für uns gelitten, oder kurtz zuvor, da er an vielen Orten, und aus vielen Besessenen die bösen Geister ausgetrieben, und aus der Welt verjaget hat. Muß also dieser Pan (welchen die Heyden, theils für ein GOtt der Natur, theils für einen GOtt des Feldbaus und der Hirten geehret) davon sie sagten, daß er gestorben sey, einer der vornehmsten Teufel gewesen seyn, der dann auch damals sein Reich und Gewalt, gleich andern verloren hatte."

Da die Bemerkung des Abbé Anselme (oben unter 5) in einem Aufsatz *Sur le Dieu inconnu des Athéniens* steht und da Pedro Mexia im gleichen Kapitel wie über Pan auch ausführlich vom unbekannten Gott in Athen redet, glaube ich, daß Abbé Anselme ebenfalls diese vielgelesene *Silva* kannte.

8. 1586 unterzeichnete Fischart das Vorwort zu seiner Übersetzung von Bodins *Daemonomania*, die in Straßburg 1591 unter dem Titel erschien: *De Magorum Daemonomania, Vom Aussgelasnen wütigen Teuffelsheer . . . durch . . . H. Johann Fischart, der Rechten Dr. auss Frantzösischer sprach trewlich in Teutsche gebracht und nun zum andernmahl an vilen enden vermehrt und erklärt.* Bodin erzählt da S. 4 den Tod des großen Pan nach Plutarch (S. 47 nennt er noch den Euseb dazu) ohne die Beziehung auf Christus. Die fügt Fischart in einer erläuternden Randbemerkung hinzu:

> „Die Geschichte begab sich zur zeit des sterbens Christi, darumb deuten den Pan viel auff Christum welcher der ander Adam genant wird."

9. In dem Sammelwerk: *Magica, dasz ist: Wunderbarliche Historien von Gespenstern und mancherley Erscheinungen der Geister . . . aus bewerten und glaubwürdigen Historicis und andern Scribenten mit besonderem vleisz in lateinischer Sprache zusammengetragen, itzo aber . . . in die teutsche Sprache trewlich gebracht* (Eissleben ohne Jahr, die Vorrede ist gezeichnet von Henning Gross und datiert vom 1. Oktober 1600) wird S. 63 die Plutarcherzählung wiedergegeben und hinzugefügt:

> „Daraus denn des Satans list und betrug zu erkennen vnnd abzunemen, welcher des HErrn Christi Leiden vnd Todt durch eine solche Lügen vnnd gedicht hat gedacht verächtlich zu machen, vñ in zweiffel zu ziehen. Oder durch solch Lügengedicht vom Tode des Pans die Leute zu bereden die Seelen der Menschen stürben zugleich mit dem Leibe."

9a. Diese Sätze kehren wieder in des Remigii *Daemonolatria* I 2: *Wunder-seltzame Historien,* Hamburg 1693, S. 107f. Der ganze Teil ist eine Kompilation aus Büchern über Hexenwahn, so wird also diese Erwähnung der antiken Legende auf den Großschen *Magica* beruhen.

10. Aus dem Nachlaß des 1602 verstorbenen gelehrten Antiquars Jean Jacques Boissard wurde 1615 in Oppenheim gedruckt sein Buch *De Divinatione et magicis praestigiis.* S. 36, nach der Wiedergabe der Plutarchstelle, wird die Beziehung auf Christus als Meinung 'einiger' angeführt: Quidam existimant vocem illam locutam fuisse de Christi Servatoris morte: cum audita sit anno decimo nono Imperii Caesaris, quo Christus crucifixus est. Wie Christus Herr der ganzen Natur ist, galt auch Pan als Deus universi. So

billigt denn auch Boissard jene Meinung: Neque male suspicantur multi vocem illam (sive fuerit Angeli boni, sive Demonis alicuius), per Pana magnum intellexisse Iesum Christum, qui sub Tiberio passus est. Nam et Daemones saepius vera solent proloqui, verbis tamen ambiguis, ut homines magis ac magis in errores inducant

11. Auf Grund der Zeitumstände schenkt ferner Pierre du Moulin, Petrus Molinaeus (1568—1658), der Erzählung Glauben. Estque veri simile eiulationes Daemonum inde ortas, quod scirent morte Christi Satanae regnum concidisse. Est enim Pan vox aptissima ad significandum Dominum universi qui est Omnia in omnibus, ut ait Paulus I Cor. 15, 28.[1]

12. Die gleichen Argumente führt Joachim Oudaans in seinem Buch *Roomsche Mogentheid*, Amsterdam 1664, S. 176f., an: de Heere Christus, op de zelve tijd gestorven, en niet oneygentlijk onder 't woord Pan, dat is, All, gedrukt etc. Volkaart, der diese Meinung ausspricht (das Buch ist in Dialogform geschrieben), glaubt, „de Duyvel" habe jene Verkündigung gegeben; sein Partner Redegund stimmt ihm bei: 't is ook ten hoogste waarschijnlijk.

13. Als vielbehandelt und vielgekannt setzt einer der berühmtesten Gelehrten seiner Zeit, der französische Bischof Huet (Petrus Daniel Huetius), die Legende voraus. In der *Demonstratio evangelica* prop. IX (Amsterdam 1680, tom. II, S. 931; schon 1679 war eine mir unzugängliche Folioausgabe erschienen) spricht er darüber: Ethnicis vero stupendo miraculo Christi Iesu significata mors est, quod in libello De desitis oraculis Plutarchus refert. Id quamquam a vulgo scriptorum tritum est, minime tamen ob admirabilitatem rei pigebit hic adscribere. (Folgt die Erzählung.) Atque id convenit in tempus mortis Christi Iesu, qui verus Pan est, rerum omnium parens, ac naturae totius auctor, quam Panos symbolo Mythologi signatam voluerunt.

14. Auf Grund umfassender Belesenheit in antiker und zeitgenössischer gelehrter Literatur unternahm es ein holländischer Arzt und Mennonitenprediger, Antonius van Dale, nachzuweisen, daß die Orakel der Alten weniger auf Teufelslist denn auf Priestertrug beruhten. Die *Dissertationes duae de Oraculis Veterum Ethnicorum* (zuerst 1683; dann 1700 in Amsterdam erschienen, holländisch 1687) können, wie auch van Dales Werk *De origine ac progressu idolatriae et superstitionum* 1696, auch heute noch als fleißige Materialsammlungen Dienste leisten. Und mehr noch: van Dale gibt nicht nur Material, sondern auch gesunde Kritik. In der Dissertatio secunda (de oraculorum ethnicorum duratione atque

[1] Die Stelle zitiert der gleich zu nennende van Dale aus des Molinaeus „*Vates* lib. 3 cap. 11" (mir unzugänglich).

interitu, S. 432ff. der Ausgabe von 1700) prüft er unsere Legende: argumenta ab Eusebio ex Plutarcho allata de magno Pane mortuo examinantur. Er kennt die Ansichten von Boissard, Molinaeus, Oudaans u. a, und versucht sie zu widerlegen. Was für einen Sinn hatte es, fragt er, Heiden, die nicht die geringste Kenntnis von Jesus hatten, seinen Tod auf solch geheimnisvolle Weise zu verkünden? Diese Anspielung konnte ja weder Thammuz noch Epitherses und die Schiffsleute, weder Tiberius noch seine Weisen, weder Ämilian noch Plutarch verstehen. Ferner bemerkt er (S. 437f.), es sei doch gänzlich unbewiesen, daß jenes Ereignis sich zur Zeit der Passion, im 19. Jahre des Tiberius, zugetragen habe. Er ist skeptisch und führt mit Genugtuung skeptische Äußerungen anderer Autoren an, wie die des Baronius: Qualiacunque sint, fides esto penes auctorem etc.; besonders gefällt ihm eine Äußerung in den Centuriatores Magdeburgenses I lib. 2. cap. 15: Ubi (bei Eusebius) et de Pane sub Tiberio mortuo ridicula narrat.

15. Bekannt wurde van Dales Werk ganz besonders durch eine freie französische Bearbeitung, die zuerst anonym 1686 erschien: *Histoire des Oracles.* 1687, 1698, 1701 wurde sie neugedruckt, von 1707 ab noch oft unter dem Namen ihres Verfassers: Fontenelle. Inhaltlich bringt Fontenelle wenig Neues, aber was er bietet, ist formell glänzend: Le diamant brut de van-Dale brilla beaucoup, quand il fut taillé par Fontenelle. So urteilte Voltaire (Dictionnaire philos. art. Oracle, vgl. Oeuvres 45, 1779, S. 349), ähnlich auch Bayle. Fontenelles Buch, von dem Louis Maigron eine kritische Ausgabe veranstaltete, Paris 1908, rief eine anonyme Gegenschrift hervor, die Straßburg 1707 erschien: *Réponse à l'histoire des Oracles de Mr. de Fontenelle.* Ihr Verfasser war ein Jesuit namens Baltus, dem ebenfalls Voltaire das Urteil sprach: il prit le parti du diable contre van-Dale et Fontenelle. Le diable ne pouvait choisir un avocat plus ennuyeux: son nom n'est aujourd'hui connu que par l'honneur qu'il eut d'écrire contre deux hommes célèbres qui avaient raison. Fontenelle faßt van Dales Einwände geschickt zusammen (S. 39ff. der Ausgabe von Maigron, wo Parallelen aus van Dale und Baltus angeführt sind), erklärt die Geschichte für durchaus unglaubwürdig (S. 38f.) und spöttelt etwas über die verschiedenen Deutungen (S. 16): Ce grand Pan qui meurt sous Tibere, aussi bien que Jésus-Christ, est le Maistre des Demons, dont l'Empire est ruiné par cette mort d'un Dieu si salutaire à l'Univers; ou si cette explication ne vous plaist pas, car enfin on peut sans impieté donner des sens contraires à une mesme chose, quoy qu'elle regarde la Religion; ce grand Pan est Jesus-Christ luy-mesme, dont la mort cause une douleur et une consternation generale parmy les Demons, qui ne peuvent plus

exercer leur tirannie sur les hommes. C'est ainsi qu'on a trouvé moyen de donner à ce grand Pan deux faces bien differentes.

16. Wenn ich hinzufüge, daß Gottsched eine vielgelesene Übersetzung von Fontenelles „heidnischen Orakeln" veranstaltete[1], dann kommen wir wieder in die Nähe der schon früher angeführten Beispiele, besonders der Wielandschen Bemerkung. Ob nicht Welcker manche von diesen Äußerungen kannte, als er über die Bedeutung des „sinnschweren Wortes" nachdachte?[2] Auch er vergleicht den Pantheismus der Gebildeten tiberianischer Zeit mit der „begeisterten Vorstellung des Apostels, wenn er Gott den Allgegenwärtigen nennt, aus und in welchem die Welt ist" — allerdings mehr, um zu betonen, welcher Abstand die beiden Glaubensrichtungen trennte —, aber er meint doch, daß um diese Zeit ebensogut ein Christ wie ein tieferblickender Heide das Wort sprechen konnte: Der große Pan ist tot.

Heidelberg. **Otto Weinreich**

Paul de Lagarde und die Abfassungszeit des Daniel

In seinem Bericht über die neueren Erscheinungen auf dem Gebiet der „alten semitischen Religion im allgemeinen, israelitischen und jüdischen Religion" (Archiv XII S. 555 ff.) hat Schwally bei Erwähnung meiner Schrift: „Der Daniel der Römerzeit" (S. 567) geschrieben: „(Hertlein) verficht in Anlehnung an eine hingeworfene Bemerkung Paul de Lagardes die These, daß Daniel I—VII in die römische Zeit gehört" usf. Diese Behauptung bedarf der Richtigstellung. De Lagarde hat im Jahr 1891 in den „Göttinger Gelehrten Anzeigen" die Ansicht ausgeführt, daß das siebente Kapitel des Daniel der römischen Kaiserzeit angehören und seine Abfassungszeit des näheren das Jahr 69 n. Chr. sein müsse. Wenn er dies auch nur gelegentlich, nämlich in einer Rezension über E. Havet, Études d'histoire religieuse usf. getan hat, so hat er doch dem fraglichen Gegenstand die Seiten 508 bis 520 a. a. O vollständig gewidmet. Eine Abhandlung von 12

[1] Zuerst Leipzig 1730, 5. Aufl. 1759; mir liegt ein Neudruck von 1771 vor; ich verweise auf diese Übersetzung, weil sie in den Anmerkungen wertvolle Parallelen aus christlichem Wunderglauben darbietet.

[2] *Götterlehre* II 670; die bei ihm angeführte Schrift von Wagner *Historia de morte magni Panis sub examen revocata* in den *Miscellanea Lipsiensia* IV 143—163 ist mir unzugänglich, ebenso J. Nymann *De magno Pane Plutarchi*, Upsala 1734. Beide Schriften konnte auch Roscher (*Jahrb. f. Philol.* 1892, S. 466) nicht benutzen. — Die nicht ganz strenge Ordnung meiner Belege erklärt sich daraus, daß ich Stellen, die ich während des Druckes fand, am Schluß nachgetragen habe, zuerst 7—9, dann 10—16.

inhaltschweren Seiten, dazu in der von de Lagarde benutzten Zeitschrift, kann man nicht, wie Schwally tut, eine „hingeworfene Bemerkung" nennen. Über Umfang und Bedeutung des Nachweises, den de Lagarde für seine und meine These gebracht hat, habe ich übrigens auf S. 6 – 8 meiner Schrift genügend, wenn auch kurz berichtet, so daß für den Leser meines Buches, über das Schwally Mitteilungen macht, kein Zweifel über den Anteil de Lagardes an der Begründung sein kann, vollends nicht für einen solchen, der sich durch meine Hinweise dazu bewegen läßt, de Lagardes Abhandlung endlich selber in die Hand zu nehmen und sie einer genaueren Beachtung zu würdigen, als der Meister der „Zunft" (a. a. O. S. 501) zutraute.

Jena **E. Hertlein**

Zu Archiv XII 234ff.: Die Abhandlung des allzufrüh abberufenen Vollers über Chidher legt uns ein reiches Material vor und beurteilt es sehr verständig. Namentlich weist sie nach, daß Chidher, wie wir ihn kennen, ein erst in islamischer Zeit aus ganz verschiedenen Ursprüngen zustande gekommenes und dabei schwankendes Gebilde ist. Unsicher bleibt besonders, ob der ungenannte Diener Gottes, der Moses zur Erkenntnis bringt, wie unzulänglich die menschliche Beurteilung göttlicher Anordnungen ist, Sūra 18, 64—81, von Haus aus und in Muhammeds Sinn irgend etwas mit Chidher zu tun habe. Mir ist das sogar recht unwahrscheinlich.[1] Diese Identifizierung ist allerdings, wie eben Vollers zeigt, schon früh bei den Muslimen aufgekommen, als man sich überhaupt eifrig bemühte, koranische und andere mit der Religion zusammenhängende Berichte durch jüdische, christliche und sonstige Überlieferung, durch kühne Vermutungen und dreiste Erfindungen zu ergänzen. Bei dem mythischen Chidher ist die Unsterblichkeit oder doch das stete Wiederaufleben wesentlich, und er steht — ursprünglich oder nicht — zu dem Lebenswasser in Beziehung. Auf dies Lebenswasser wird aber in der Geschichte deutlich hingewiesen, die im Koran unserer Erzählung unmittelbar vorhergeht, wenn sie auch nur dadurch mit ihr zusammenhängt, daß beide Moses betreffen. Für die alten Erklärer konnte das aber genügen, Chidher direkt mit Moses in Verbindung zu bringen.

Nicht zu bezweifeln ist m. E., daß Chaḍir (die wahre arabische Form des Namens) das frische „Grün" der Vegetation darstellt. Das Adjektiv chaḍir, womit die rätselhafte Person benannt ist,

[1] Schon Abr. Geiger sagt in seiner Erstlingsschrift: „Was hat Mahomet usw." S. 70, daß die Geschichte den Eindruck mache, jüdischen Ursprungs zu sein. Aber ein jüdisches Vorbild für sie scheint man noch nicht aufgefunden zu haben. [Red. Note: Dieser Hinweis und Friedländers Ausführungen oben S. 221ff. sind von einander unabhängig.]

bezeichnet, soweit ich sehe, ausschließlich das Grün der Kräuter oder auch größerer Pflanzen, dazu, wie es scheint, ein besonderes kleines Gewächs und wird übertragen auch wohl in der Bedeutung: „frisch, lebenskräftig" gebraucht.[1] Ob nun die Figur des Chadir in ihrer Ursprünglichkeit nicht doch eine echt arabische Personifikation des nach dem Regen auf dem dürren Lande sofort hervorschießenden Grüns ist, das dem Nutztiere reiche Nahrung leiht, oder ob sie notwendig die Nachbildung eines babylonischen mythischen Wesens ist, das wage ich nicht zu entscheiden.

S. 261 führte Vollers (aus Ibn Ḥagar 1, 894 f.) die Geschichte vor, wie sich Chidher aus Mildtätigkeit selbst verkauft und seinem Käufer dann mit Wunderkraft ein Gebäude errichtet. Das leite ich mit ziemlicher Bestimmtheit aus den, ihren gnostischen Ursprung noch deutlich aufweisenden, Thomasakten ab. Da heißt es im syrischen Urtext[2] wie in der griechischen Übertragung[3], daß sich Thomas von Christus völlig als Sklaven verkaufen läßt und seinem Herrn, dem er als Bauverständiger vorgestellt wird, ein prächtiges Schloß errichten soll, in Wirklichkeit ihm aber durch Werke der Barmherzigkeit einen Palast im Himmel errichtet. Dieser letzte Zug, auf den es freilich dem Erzähler allein ankommt, ist bei der jedenfalls durch mündliche Überlieferung geschehenen Übertragung auf Chidher übersehen oder mißverstanden worden. Eine solche Vergröberung kann nicht wundernehmen. Man sehe nur, was im Koran aus der Einsetzung des Abendmahls geworden ist, Sūra 5, 112—115!

Straßburg i. E. **Th. Nöldeke**

Akrostichische Inschrift aus Sinope. Im American Journal of Archaeology IX (1905) 323 publiziert David M. Robinson die folgende wohl der Kaiserzeit angehörige Inschrift, die in den Nordwall der Burg von Sinope verbaut war:

ΘΕΜΙϹ
ΗΛΙΟϹ
ϹΕΛΗΝΗ
ΕΡΜΗϹ
ΥΔΡΗΧΟΟϹ
ϹΕΙΡΙΟϹ

[1] Arabisten verweise ich auf Sūra 6, 99; Ṭarafa 5, 25 (Seligsohn 2, 25, S. 53); Lisān 5, 326 ff., speziell da 326 ult. 329 paen. 330, 3. 331 unten. Über unsern Chadir allerlei 332.

[2] Wright's *Apocryphal Acts of the Apostels* S. 173 (vgl. Übersetzung S. 147).

[3] Bonnets Ausg. Kap. 2. Daß die Thomasakten ursprünglich syrisch geschrieben sind, der griechische Text eine Übersetzung ist, steht fest. Vgl. Burkitt in *Journ. of the Theolog. Studies* 1, 280 ff.

Der Herausgeber, dessen mir nicht zugängliches Buch Ancient Sinope, Baltimore 1906, nach einer freundlichen Mitteilung Cumonts nur eine äußerliche Zusammenfügung seiner älteren Studien über den Gegenstand ist, also auch diesen Aufsatz nur wiederholt, macht dazu Anmerkungen über den Dienst des Helios-Sarapis, der Selene und des Hermes in Sinope und erschließt aus der Inschrift weiterhin einen Kult der Themis, des Hydrachoos (so!) und des Sirius ebendort. Eine Widerlegung bedarf diese Art von Erklärung nicht. Die Hauptsache hat Robinson, so nahe sie liegt, offenbar übersehen: das Akrostichon ΘΗCЄΥC, das den Namen dessen geben will, der die Inschrift machte oder (was von vornherein wahrscheinlicher ist) dem sie gilt. Man wird zu allernächst an den Namen eines Verstorbenen denken, der also auf die gleiche Art versteckt wäre wie der Name der Flavia in Kaibels epigr. 726 oder der des Alexandros ebd. 226 (in der letzteren Inschrift, gefunden bei Teos = CIG II 3123 wird der Wanderer geradezu aufgefordert, den im Akrostichon verborgenen Namen des Toten zu suchen). Das Akrostichon Theseus wird gebildet durch das Wort *Θέμις* und durch die Namen von Sonne und Mond und den des Planeten Merkur, durch den Namen eines Tierkreisbildes, des Wassermannes, und eines hellen, vielmehr des hellsten Fixsternes außerhalb des Tierkreises (also eines *παρανατέλλων ἀστήρ*), nämlich des Sirius oder Hundssternes. Das sagt ohne weiteres, in welche geistige Region die Inschrift führt: so gut sich viele ihr Horoskop ins Grab legen ließen (s. das Verzeichnis der bisher bekannten im Arch. f. Papyrusforsch. I 23), so gut ist es denkbar, daß einer sich etwas Ähnliches auch auf den Grabstein meißeln ließ. Allein es ist zu beachten, daß Reihenfolge und Auswahl der Gestirne hier durch den Namen Theseus von vornherein bestimmt waren; und zu einem Akrostichon mit diesem Namen waren von sämtlichen Planeten und Tierkreisbildernamen nur die hier vorkommenden brauchbar, da alle andern mit nicht verwendbaren Anfangsbuchstaben beginnen. Nur *Σκορπίος* hätte statt *Σείριος* eintreten können; wenn also doch der letztere gewählt ist, so mußte er sicherlich im Horoskop des Theseus etwas Besonderes bedeutet haben, z. B. als der Stern, der gerade bei seiner Geburt aufging oder auch kulminierte.

Ist nun die ganze Reihe dieser Götter von Helios bis Seirios herunter am Himmel zu suchen, so wird auch *Θέμις* dahin gehören. Entweder ist das Wort *Θέμις* gesetzt statt *Δίκη* = *Παρθένος* (beides paßte ja durch den Anfangsbuchstaben nicht ins Akrostichon): die Gleichsetzung von Mutter und Tochter wird niemand befremden, der sich an den soviel weitergehenden astrologischen Synkretismus etwa im Gedicht des Donatianus auf die Caelestis Virgo, saec. III p. Chr. (CIL VII 759 = Bücheler Anthol. lat. II

n. 24), erinnert (vgl auch E. Maaß, Jahrb. Archäol. Inst. XXI 1906, S. 104). Oder *Θέμις* ist für ihre andere Tochter oder die Tochter der Dike, für *Νέμεσις* gesetzt, die übrigens in späterer Zeit auch die Wage trägt; *Νέμεσις* aber kommt bei den Astrologen nicht selten als ein anderer Name des Planeten Saturn vor (Achilleus Isag. c. 17 p. 43 Maass: *τοῦ Κρόνου ὁ ἀστὴρ λέγεται Φαίνων παρ' Ἕλλησι, παρὰ δὲ Αἰγυπτίοις Νεμέσεως ἀστήρ*; ebenso Vettius Valens 2, 22 Kroll; Rhetorius Aegyptius im Catal. codd. astrol. VII 214, 17; Anonymus ebd. I 168, 25; vgl. auch Bouché-Leclercq, L'astrologie gr. 94, 2). Was vorzuziehen ist, ließe sich bei einem Horoskop nicht entscheiden; die Reihenfolge der Gestirne ist durch den Namen Theseus bestimmt, ergibt also nichts. Aus dem gleichen Grunde aber würde folgen, daß die Bedeutung der einzelnen Gestirne für das Horoskop des Theseus sich nicht ermitteln ließe: es war ihnen ja ihre Reihenfolge durch den Namen Theseus vorgezeichnet, so daß die Stellung der einzelnen Planeten am Himmel bei der Geburt, also das Horoskop, daraus nicht zu ersehen wäre.

Aber ist es überhaupt ein Horoskop? Es wäre mindestens ein merkwürdiger Zufall, wenn gerade die Planeten und Sternbilder, deren Anfangsbuchstaben ΘΗCЄΥC ergeben, bei der Geburt dieses Theseus die entscheidende Rolle gespielt hätten; geradezu danach benannt hat man den Neugeborenen wohl auch schwerlich. So liegt eher eine etwas andere Spekulation zugrunde: der astrologische Aberglaube läßt den Mann in seinem Namen die Anfangsbuchstaben von sechs Gestirnen finden, und daß er sich eben deswegen in ihrem Schutz fühlt, das wird die vorliegende Inschrift sagen wollen; etwa wie die Milesier in der bekannten Inschrift am Theater die sieben Erzengel, die zwar keine Planeten sind, aber doch noch nach dem Planetenglauben vokalisiert werden, durch Zeichen darstellen und dann anrufen (Deißmann, Licht aus dem Osten 328ff.). Nun läßt sich wohl auch entscheiden, wer *Θέμις* ist: gewiß eher die *Παρθένος* als der böse Stern des Saturn. Die drei Planeten Helios, Selene, Hermes, auf die das ΗCЄ des Namens weiterhin führte, sind jedenfalls nicht unfreundlich; Hydrochoos, den das Υ ergab, ließ sich als Ganymedes denken (s. den Index meiner Sphaera unter Ganymedes; besonders bemerkenswert ist das direkte Vorkommen des Namens Ganymedes in einem Horoskop, dem des Titos Pitenios, Greek Pap. Brit. Mus. I 136, col. 6) und verhieß also Liebeserfolge (dadurch wird nebenbei wohl auch Pap. Lond I 121, v. 293 zu erklären sein: *ἐπικαλεῖς τὸν ⟨Ἥλιον⟩ ὑδροηχόῳ: εἰς φίλτρον*). Und endlich für das 1 tzte C in ΘΗCЄΥC empfahl sich natürlich *Σείριος*, der stolzeste Fixstern des Himmels, viel mehr als der böse Skorpion; auch ist für den *Ἀστροκύων* (= *Σείριος*) zumeist gute Deutung bei den Astrologen überliefert

(Teukros in meiner Sphaera p. 45: *ὁ Ἀστροκύων φοβεροὺς ἐν πολέμοις ἢ βασιλεῖς ἢ καὶ ἀρρωστίας δηλοῖ*). Ein Mann, dem sein Name so schöne Hoffnungen gab, konnte sich schon eine solche Inschrift gönnen. Man sieht, sie ist ein recht merkwürdiges Denkmal nicht nur für den astrologischen, sondern ebenso auch für den akrostichischen (Dieterich, Abraxas 165; Rh. Mus. 56, 94f.) und für den Namensaberglauben, der sich sonst in Spielen wie der *Ψῆφος Πυθαγόρου* und ähnlichem gefiel.

Heidelberg **F. Boll**

Apollon Didymaios in Attaleia in Pamphylien

Adolph Wilhelm hat in seinen Beiträgen zur griechischen Inschriftkunde 1909, 196 nr. 169 eine von W. Ramsay in Attaleia in Pamphylien aufgefundene Inschrift neu behandelt und in diesem Programm für ein vom 14. bis 23. Mai zu feierndes Fest eine *πανήγυρις τοῦ Ζιζύφου* erkennen wollen, die sich an die Blüte des heilkräftigen Baumes Zizyphus vulgaris (heute *τζιτζυφιά*) geknüpft habe. So scharfsinnig auch diese Vermutung des ausgezeichneten Epigraphikers ist, trotzdem scheint mir in der Tat seine Aufforderung zur Aufstellung einer besseren zu berücksichtigen zu sein, da sich vielleicht eine einfachere Lösung finden läßt.

Die Inschrift beginnt mit den Worten:

Ἄρχε[ται] ἡ πανήγυρις
τοῦ ΖΙΖΥΦΟΥ κατὰ
τὸ θεῖον ψήφισμα ἀπὸ τῆς
πρὸ α΄ εἰδῶν Μ[α]ίων ἕως
τῆς πρὸ ι΄ Καλ. Ἰουνίων κτλ.

Zu dieser Lesung bemerkt Ramsay: 'This inscription was exceedingly hard to read, as the letters are very feint and badly formed. The name of the feast is therefore very doutful, especially the *Φ*.' Danach sind wir berechtigt in dem Wort *ΖΙΖΥΦΟΥ* den drittletzten Buchstaben zu ändern: ich schlage vor *ΖΙΖΥΜΕΟΥ* = *Διδυμέου* zu lesen, indem ich noch ein *Ε* einschiebe, sei es daß es der Steinmetz vergessen hat, sei es daß es heute verschwunden ist. In diesem Namen verbirgt sich dann natürlich der Name des Apollon von Didyma, wobei auf die durch Cyriakus überlieferte Inschrift aus Milet (Bulletin de corresp. hellén. I 1877, 288, 65 = Dittenberger Sylloge^2 424; dazu O. Jessen bei Pauly-Wissowa V 443) verwiesen sei, die die Form *τοῦ Διδυμέου Ἀπόλλωνος* = *Διδυμαίου* bezeugt. Die Form *Ζίζυμοι* statt *Δίδυμοι* entspricht ganz der *Ζιζιμήνη* für *Δι(ν)δυμήνη*, wofür Kretschmers Sammlung in seiner Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache 196 zu vergleichen ist. Wir hätten also

diese Inschrift zu den wenigen Zeugnissen zu stellen, die die Verehrung des Apollon von Didyma auch außerhalb Milets beweisen. Mir scheint das *θεῖον θέσπισμα* Z. 3 auch gerade für ein Apollonfest vortrefflich zu stimmen.

Halle a. S. **O. Kern**

Inschrift von Magnesia am Maiandros. Auf einem Pfeiler im Süden der Agora ist, wahrscheinlich zur Zeit Hadrians, mit sauberen Zügen die Inschrift eingemeißelt: *Τόπος ὑπηρετῶν οἰκοδόμων ἐπὶ Πωλλίωνος τοῦ ἀρχιερέος καὶ γραμματέος* (Nr. 239). Auf der Rückseite desselben Pfeilers stehen von der Hand eines Christen geschrieben die Worte *κακὰ τὰ ἔτι του*, denen ein Kreuz vorangestellt ist. Erst kürzlich hat mir mein Freund Vas. Leonardos in Athen den Sinn dieses Zusatzes erschlossen, der uns in die Kämpfe zwischen griechischer Religion und Christentum führt, etwa in jene Zeit, als in unmittelbarer Nähe des Tempels der Artemis Leukophryene die erste christliche Kirche Magnesias eben errichtet war. Denn offenbar werden die Jahre des *ἀρχιερεὺς καὶ γραμματεύς* von einem Christen verflucht, wobei man sowohl an das antike *πολλὰ τὰ ἔτη* (Dittenberger Orientis graeci inscript. sel. n. 653; cf. p. 553) als auch an den neugriechischen Gruß zum Geburtstage *πολλὰ τὰ ἔτη* oder *ἔτη πολλά* (E. Curtius Sitzber. Berl. Akad. 1887 S. 156) erinnert wird.

Halle a. S. **O. Kern**

Ein irokesisches Märchen

Mohawk-Erzählung von John Ojijatekha Brant-Sero

Die Irokesen merken wohl auf die Tierrufe, da in diesen das *orenda* (die Zauberkraft) des Tieres stecke. In dieser Meinung legen sie dem Tierruf einen Menschensinn bei und halten mit dem Tiere Zwiesprache: und das ist der Anlaß zu vielerlei Märchen gewesen, bei denen es allemal um genaue Nachahmung und Deutung eines Tierrufes geht.[1] Wer also den Tierruf recht nachahmt — so darf man folgern — kann das *orenda* gewinnen und den Zauber üben. Brant-Sero war so freundlich, uns während seines Besuchs im Berliner Museum für Völkerkunde ein solches Märlein in der Ursprache und in der englischen Übersetzung aufzuschreiben. Die Worte, auf die es ankommt, sind in der Übersetzung deutlich gemacht. Freilich kann das geschriebene Wort

[1] Mündliche Mitteilung von Brant-Sero (eines Vollblut-Mohawk-Indianers, der schon manche Beiträge zur Kunde seines Stammes geliefert hat), vergleiche Hewitt *Orenda and a definition of religion, Americ. Anthrop.* 1902 p. 40. Auch Hewitt ist Indianer, Irokese (Tuskarora).

die getreue Naturnachahmung nur unvollkommen wiedergeben. Ich bemerke, daß auch das Wort *oh-gwarha* (*wararon-ouaraon-skwara* in den anderen irokesischen Mundarten) d. i. Ochsenfrosch, Lautnachahmung ist.

Kaniengahaka[1] akarah

Akarah kigaken? — hih-heh![2] — yagongwe yaken enska yo-de rah-don deyago da-wea-ri hat-tye-a-tya-dak ya-ago kedoth oh-gwarha tha-ha-da-di. Oksa ok ne yagongwe wa-i-ron: „sa wi rayen ken?“ „Klu'k!“ oh-gwarha wa-honron. „Do ni sa wi rayen?“ yagongwe wa-e-rih wanondon. „Dyoh douh!“ oh-gwarha tha-ha-ri wahseragoh.

People-of-the-hunt[1] story

„Shall it be a story from me?“ — „Hih-heh[2] (hear, hear)!“ — Once upon a time a woman was on a journey She came to a river. A Great Frog spoke up. Immediately the woman inquired: „Have you any children?“ „Kluk (yes)!“ replied the frog. „How many children have you?“ the woman further inquired. „Dyoh douh (nine),“ the Great Frog made reply.

Berlin . . . . **John Loewenthal**

---

[1] = Mohawk, vergl. J. O. Brant-Sero *Dekanawideh* in *Man,* London 1901 no 134 p. 166, außerdem Webb-Hodge *Handbook of Americ. Ind.* p. 921 s. v. *Mohawk.*

Kaniengehaga ist wörtlich „die am Orte des Feuersteins“ d. h. „die im Osten“; im Gegensatz dazu die Erie d. i. eri'e [yeñresh (im Huronischen) = keñ'räks (im Tuskarora) = der Puma] d. i „die am Orte des Puma“ (Hewitt in *Handbook* s. v. *Mohawk,* s. v *Erie*) d. h. „die im Westen“.

Der Osten ist nämlich der Ort des Gottes tawiskaraa, tawiskarano d. i. „der Feuerstein“, „kalter Feuerstein“, „er, der aus Hagel und Eis gemacht ist“, „der Schloßen- und Hagelbringer“ (Hewitt in *Proc. of the Amer. Ass. f. the Adv of Science* 1896 p. 349). Da er das Morgengrauen ist, ist er der eine Herr des Ostens.

Der Herr des Westens ist der Puma, der als Westwind am Westhimmel zu verweilen hat, den Herbst bewirkt und die Sonne durch sein Brüllen vor der eintretenden Nacht warnt (Converse *New York State Mus. bul.* 125 p. 38).

Mohawk = mohauuk (im Narragansetischen) „sie essen sie (sc. die Menschen)“ d. i. „die Menschenfresser“.

[2] ein zischender Ruf, durch den der Erzähler Schweigen und Aufmerksamkeit verlangt, ohne besonderen Wortsinn.

[Abgeschlossen am 18. Juni 1910]

I Abhandlungen

Lupercalia

Von **Ludwig Deubner** in Königsberg

There is hardly another festival in the calendar so interesting and so well known as this, bemerkt mit Recht Warde Fowler in seinen *Roman Festivals*, p. 310. Und doch: trotz alles aufgewendeten Scharfsinnes ist die wissenschaftliche Forschung der Unklarheiten und Widersprüche, die sich bei der Untersuchung der in Betracht kommenden Zeugnisse des Altertums herausstellten, nicht völlig Herr geworden. Der Grund hierfür scheint mir darin zu liegen, daß man sich nicht genügend auf den geschichtlichen und entwicklungsgeschichtlichen Standpunkt stellte. Wer diesen einnimmt, dem wird aus dem Nebeneinander ein Nacheinander; ihm löst sich leicht manche Schwierigkeit. So wollen die folgenden Zeilen ihr bescheidenes Teil beitragen, anzuregen zu einer entwicklungsgeschichtlichen Betrachtungsweise des Ritus.

1

Unter den Problemen, die das Fest der Lupercalia aufgibt, hat immer in erster Reihe gestanden die Etymologie des Namens *luperci*; denn daß hiervon *lupercal* und *lupercalia* abgeleitet sind, ist ausgemacht.[1] Völlig überwunden ist jene Deutung Schweglers (Röm. Gesch. I 361), die Mannhardt, Mytholog. Forschungen S. 90 übernahm, *luperci* sei gleich

[1] Die Ansicht Ottos (Pauly-Wissowa u. Faunus Sp. 2056), daß alle drei Wörter auf den Namen des Gottes Lupercus zurückgingen, den man doch nach Wissowa (vgl. u. S. 489) nicht mehr bemühen sollte, beruht auf der irrigen Voraussetzung, daß ein Fest ohne Gott undenkbar sei.

lupihirci, Wolfsböcke. Sie ist sprachlich schon darum unmöglich, weil das Latein auf nominalem Gebiete kein Dvandva-Kompositum kennt (Jordan, Krit. Beitr. S. 164), und nicht minder sachlich, da, wie Wissowa höchst wahrscheinlich gemacht hat (Religion und Kultus d. Röm. S. 484, vgl. Mommsen, Röm. Gesch. I[8] 166), das eine der den Kult ausübenden Geschlechter, die quirinalischen Fabier, nur äußerlich einem einheitlichen alten palatinischen Kulte der Quinctier[1] beigesellt wurde, so daß die Zweiteiligkeit der Sodalität keine Stütze mehr für eine Zerlegung der *luperci* in Wölfe und Böcke darbietet. Nur der von Mannhardt stark beeinflußte Verfasser des Artikels *Lupercalia* bei Daremberg-Saglio, J. A. Hild, bezeichnet noch die Schweglersche Etymologie als die wahrscheinlichste.[2]

Es gilt heute bei den meisten nahezu als unzweifelhaft, daß *luperci* nichts anderes heiße als 'Wölfe', oder, um die Ableitungssilbe auszudrücken, 'Wölflinge'. Vgl. Mommsen a. a. O.; Jordan a. a. O. 164f., wo die Bildung *noverca* verglichen wird; Gilbert, Gesch. u. Topogr. d. St. Rom I 145, 2; Otto a. a O. Sp. 2064. Von dem *Wolf-festival* spricht Fowler a. a. O. p. 311 (vgl. ebd. p. 318). Wissowa a. a. O. S. 172 schreibt: 'Der Name *lupercus,* der sicher nichts weiter bedeutet als 'Wolf', wenn auch der Sinn dieser Benennung nicht völlig klar ist usw.' Und neuerdings lesen wir bei Domaszewski, Arch. f. Religionsw. X 1907, 338 (= Abh. zur röm. Rel. S. 176): 'Der wunderbare Wettlauf der Wölflinge ist auch der Tag der Zeugung des Sommerlebens der Natur'.[3] Für diese Auffassung von *luperci* gleich *lupi* haben Jordan (Preller-Jordan, Röm. Myth. I 126, 1) und Wissowa (a. a. O. S. 483, 6) auch eine

[1] Zum Namen vgl. Otto a. a. O. Sp. 2063.

[2] Sal. Reinach *Orpheus* p. 147 übersetzt *loups-cerviers,* d. i. Hirschluchse. Vgl. denselben *Cultes, mythes et rel.* I 180.

[3] Auch Birt, Zur Kulturgesch. Roms (Leipzig 1909) S. 13, spricht von 'Wolfsmännern.'

Stelle des Cicero angeführt, pro Caelio 26, zu Unrecht, wie mir scheint, abgesehen davon, daß die Auffassung des Cicero nicht beweisend sein könnte. Cicero spricht von dem Ankläger des Caelius: *neque vero illud me commovet, quod sibi in lupercis sodalem esse Caelium dixit. fera quaedam sodalitas et plane pastoricia atque agrestis germanorum lupercorum, quorum coitio illa silvestris ante est instituta quam humanitas atque leges, si quidem non modo nomina deferunt inter se sodales, sed etiam commemorant sodalitatem in accusando.* Hätte Cicero wirklich 'leibhaftige Wölfe' gemeint, so wäre er m. E. nach *lupercorum* mit *si quidem* fortgefahren. Der zwischengeschobene Relativsatz, der wie *coitio* und *instituta* zeigen, nur von der Sodalität verstanden werden kann, zwingt uns auch *lupercorum* in diesem Sinne aufzufassen. Er ist als Epexegese zu *germanorum* aufzufassen, und das Ganze besagt: 'das sind allerdings echte Luperci, wie sie in der Urzeit zusammenkamen, vor aller Gesittung.'

Ich muß die Ansicht, die in den Luperci Wölfe sieht, als unhaltbar bezeichnen, denn Allzuvieles spricht dagegen. Die Menschen, die den Umlauf vollzogen, sahen bekanntlich wie Böcke aus, weil sie sich mit dem Fell eines geschlachteten Bockes gürteten, das Fest ist ein Hirtenfest, der Gott dieses Festes ist der Hirtengott Faunus[1]: Was soll bei einer solchen Begehung die Teilnahme von Wölfen! Jordan a. a. O. 165f. hat die großen Schwierigkeiten, die sich seiner Deutung entgegenstellten, wohl empfunden, und ich kann mir nicht versagen, seine Worte hier wieder-

[1] Wissowa a.a.O. S. 172. Die Ausführungen Ottos a.a.O. Sp. 2068f. halte ich für einen Rückschritt und für eine Verwirrung der durch Wissowa gewonnenen Erkenntnis. Nach Otto ist der Faunus der Lupercalia 'der Wolfsgott, der zur Zeit der Totenfeiern das Volk vom Bösen reinigt und dadurch auch Fruchtbarkeit verleiht.' Ebenso bedenklich ist seine Erklärung des Faunus-Favonius als Seelengott und die Ansicht, Faunus sei eine Anrufungsform des Lupercus (a. a. O. Sp. 2057 f.).

zugeben, weil sie, wie mich dünkt, die beste Widerlegung seiner Ansicht enthalten: 'Was bedeutet der Name dieser zu den uritalischen Institutionen gehörigen Genossenschaft? Wir stehen hier vor einer religionsgeschichtlichen Frage der verwickeltsten Art. Aber was die Sprache lehrt, wird keine mythologische Theorie zerstören dürfen. Wir müssen uns hier begnügen, darauf hinzudeuten, daß der Italische Mars nicht minder im Lupercalienfest wie im Maifest der *dea dia* eine Hauptrolle gespielt haben wird, daß daher für eine Priestergilde die Benennung nach einem heiligen Tiere des Mars durchaus motiviert erscheint, und daß, wenn die Marspriester vom Sorakte in Wolfsfelle, die vom Palatium in Bocksfelle gekleidet waren — doch wer sagt ob dies in Rom die ursprüngliche Sitte war? — dies letzte so wenig auffallend ist als die Anrufung des Mars an dem Fest der ährenbekränzten Göttin des Maifestes.' Hierauf ist kurz zu erwidern, daß die Sprache auch anderes lehren kann, daß für die Hauptrolle des Mars im Lupercalienfeste nicht das geringste Zeugnis vorhanden ist, daß diese Rolle nach dem Hirtencharakter des Festes ganz unwahrscheinlich ist, während sie bei dem Vegetationsfeste der Arvalen keineswegs auffällt, daß ein Wechsel der kultlichen Tracht nach allem, was wir über diese Dinge wissen, ungeheuerlich wäre, und daß der Gegensatz von Wolfsgilde und Bockskostüm in keiner Weise mit der Anrufung eines die Vegetation schützenden oder vernichtenden Gottes in einem Vegetationsfeste verglichen werden kann. Die Analogie der *hirpi Sorani* (vgl. Wissowa in Roschers Lexikon u. d. W.) hilft auch nicht weiter, denn diese wahrscheinlich in Wolfsfellen einhergehenden Priester standen im Dienste eines dem Apollo gleichgesetzten (Wissowa, Rel. S. 191) Unterweltsgottes, und es bedarf kaum der Bemerkung, daß hier die Wölfe so gut passen, wie sie beim Hirtenfeste der Lupercalia unverständlich sind.[1]

[1] Vgl. auch Wissowa a. a. O. S. 483, 6.

So unverständlich es ist, daß sich bei einem Hirtenfeste 'Wölfe' beteiligen, so verständlich ist das Auftreten von Wolfsabwehrern. Ich möchte nicht Eulen nach Athen tragen, aber vielleicht ist es nicht unnütz an einige Dichterstellen zu erinnern: Tibull I 1, 33 *at vos exiguo pecori furesque lupique parcite*; II 5, 88 (mit Bezug auf die Parilia) *a stabulis tum procul este lupi*; Horaz carm. III 18, 13 *inter audacis lupus errat agnos*; epod. II 60 *vel haedus ereptus lupo*; Ov. fast. IV 766 (im Gebet an Pales) *neve gemam referens vellera rapta lupo. Luperci* kommt von *lupus* und *arceo*. Die Deutung ist nicht neu: schon Serv. Aen. VIII 343 hat sie überliefert *(Lupercal, quod praesidio ipsius numinis lupi a pecudibus arcerentur)*. Von modernen Religionsforschern übernahmen sie Schwenck (Mythol. der Römer S. 140), Gerhard (Marquardt, Röm. Staatsverw. III² 439, 5), Preller[1], Preuner (Hestia-Vesta S. 389, 3) und in abenteuerlichem Sinne Lippert.[2] Der beste Kenner der römischen Religion (Wissowa a. a. O. S. 483, 6) hat sie mit Entschiedenheit verworfen; er sagt: 'das Wort *(lupercus)* kann auch etymologisch nichts anderes (als *lupus*) bedeuten, wie Jordan, Krit. Beitr. S. 164f., gegenüber den bei Marquardt zusammengestellten anderweitigen Deutungsversuchen richtig ausführt'. Jedoch Jordan bemerkt a. a. O. dieses: 'Ebenso richtig verwirft Marquardt die Annahme eines übrigens sprachlich zulässigen Kompositum von *lupus* und *arcere*: nicht Wolfswehrer heißen die Priester, sondern Wölfe, mag der Grund sein, welcher er wolle.' In dieser Behauptung vermag ich keinen Beweis zu erblicken; aber das

[1] Preller-Jordan a. a. O. I 380 'Lupercus der Wolfsabwehrer, in der nächsten Bedeutung als Beschützer der Herde, in der entfernteren als Austreiber des Winters durch die Erneuerung des Jahres im Frühlinge'.

[2] *Allg. Gesch. d. Priestert.* II 563 'Der Fetischbezeichnung nach heißt jener Gott Lupercus, der Wolfsabwehrer; auch wo der Haifisch als Fetisch behandelt wird, empfängt er den Kult in der Meinung, daß er dadurch die Haifische überhaupt von Schädigung der Menschen abhalte.' Vgl. auch Schwegler a. a. O. S. 360, 3.

Zugeständnis der sprachlichen Möglichkeit, *luperci* als Wolfsabwehrer zu erklären, ist willkommen, und diese Erklärung wird denn auch, wie ein Blick in das Lateinische etymologische Wörterbuch von Walde (S. 354) lehrt, von der heutigen Sprachwissenschaft durchaus bevorzugt, vgl. auch Stolz, Hist. Gramm. d. lat. Spr. I 419. Dazu stimmt das Urteil der meisten übrigen Forscher, die trotzdem diese Etymologie verwerfen: Marquardt nennt sie a. a. O. S. 439, 4 die beste unter den Etymologien der Alten; Unger, Rh. Mus. 36, 1881, 63 erklärt, daß wenn das Wort *lupus* zugrunde läge, zweifellos *arceo* als zweiter Bestandteil anzusehen wäre; Mannhardt a. a. O. 87f. betont, daß sich diese Ableitung aus lautlichen Gründen in hohem Grade empfiehlt. Vgl. auch Schwegler a. a. O. S. 360. Mannhardt hat ein stattliches sprachliches Beweismaterial für die Möglichkeit der Etymologie beigebracht; ich hebe nur eine schlagende Parallele heraus, das Wort *aedituus*. Für die Schwächung von *a* zu *e* vgl. *arma* neben *inermis*. Danach scheinen also schwerwiegende sachliche Bedenken der Deutung 'Wolfsabwehrer' im Wege zu stehen. Prüfen wir!

Die Einwände, die gemacht worden sind, bewegen sich in zweierlei Richtung. Die einen berufen sich auf die Legende, die anderen auf den Kult. Schwegler (a. a. O. S. 361) und die ihm folgen, erklären, daß von Wolfsabwehr keine Rede sein könne, weil das Lupercal die Stätte der säugenden Wölfin sei, ja nach Varro bei Arnob. IV 3 die Wölfin selbst als Luperca verehrt wurde; Mars, der Vater der mit dem Lupercal verknüpften Brüder Romulus und Remus, habe den Wolf zum Symbol, nicht minder Faunus selbst, der Sohn des Mars. Diese Bedenken sind völlig gegenstandslos, seit wir von Wissowa gelernt haben, wie römische Legende einzuschätzen ist. Wann immer die Romuluslegende an das Lupercal angeknüpft worden sein mag, darüber kann doch kein Zweifel sein, daß die Wölfin der Sage, wenn sie nicht aus dem Namen Lupercal überhaupt erst entstand, aus rein

äußerlichen Gründen zu der alten Grotte in Beziehung gesetzt wurde. Von hier aus kann auch nicht ein Schatten des Verdachtes fallen auf das, was unvoreingenommene Prüfung der Tatsachen uralten Kultes ergibt.

Aber gerade diese Tatsachen schienen weitere Gegengründe darzubieten. Mannhardt a. a. O. S. 88 betonte, daß bei dem an den Lupercalien sich vollziehenden Umlauf der Luperci Menschen, nicht Tiere geschlagen werden; nicht um die Grenzen der Viehweide sei der segenheischende Umgang geschehen, sondern um die Mauern der ältesten palatinischen Stadt, um den Wohnsitz der Menschen. Und ebenso erklärte Unger a. a. O. 62f, die Lupercalien seien gar kein Hirtenfest, sondern die Sühnfeier einer Stadtgemeinde. Beide schlossen daraus, daß *luperci* nicht von *arcere* hergeleitet werden dürfe.

Wirklich nicht? Wirklich die Lupercalia kein Hirtenfest? Und wo bleiben die Zeugen des Altertums, die den Hirtencharakter des Festes auf das deutlichste zum Ausdruck bringen? Cic. a. a. O. spricht doch von der *sodalitas pastoricia* und Plut. Caes. 61 sagt: *πολλοὶ γράφουσιν, ὡς ποιμένων τὸ παλαιὸν εἴη (ἡ ἑορτή).*[1] Und Faunus, der *deus pastoralis* (Serv. a. a. O.)? Paßt er etwa besser in die Sühnfeier der Stadtgemeinde, er, der Gott der animalischen Fruchtbarkeit? Es ist nur konsequent, wenn Unger a. a. O. S. 68 behauptet, Faunus könne der Lupercaliengott nicht gewesen sein, weil er kein städtischer Gott sei, eine Behauptung, der Fowler merkwürdigerweise folgt, a. a. O. p. 313. Es gibt gegenüber diesen andrängenden Schwierigkeiten nur einen Ausweg: der Charakter des Ritus — wohlgemerkt: nicht der Ritus selbst — hat sich im Laufe der Entwicklung des kommunalen Lebens verschoben, hat sich verschieben müssen. Ähnliches hat Hartung vermutet, den Mannhardt a. a. O. zu Unrecht bekämpft. Von Adaption einer alten Hirtenbegehung an andere

[1] Ich halte es nicht für richtig, in diesen Äußerungen nur Rückschlüsse aus dem Kostüm der Luperci zu erblicken (Otto a. a. O. Sp. 2069).

Verhältnisse spricht auch Fowler a. a. O. p. 312, und Gilbert a. a. O. I 83 schreibt: 'In der Tat weisen alle Anzeichen darauf hin, daß seine (des Lupercalienfestes) Stiftung in die ältesten Zeiten gehört, daß es später nach Erbauung des *oppidum Palatinum* erweitert und auf dieses letztere übertragen ist'; S. 87, 2 erwähnt er den 'Hirtencharakter der Lupercalia . ., welche jene älteste Zeit gleichsam dokumentarisch fixiert haben' (vgl. ebd. S. 145).

In altersgrauer Vorzeit liefen an jener Stätte, wo später Rom sich erhob, latinische Hirten in feierlichem Laufe um ihre Hürden. Es war ihnen bitter Ernst, denn es galt das, was ihren Besitz ausmachte, gegen den Räuber, der in der Campagna heulte, durch uralt heiligen Ritus zu schützen. Um die Hürde ging der Lauf: die Vorstellung des magischen Kreises, die einer Unzahl von 'Umgängen' bei allen Völkern der Erde zugrunde liegt, zeigt sich auch hier wirksam. Ist dieser Kreis durch den feierlichen Umlauf geschlossen, so kann kein Unheil — auch der Wolf nicht — ihn überschreiten. Nicht der Gesundheit des Viehs gilt dieser Lauf, dafür wurde das Fest der Parilia eingerichtet, sein ganz spezieller Zweck ist die Sicherung des Besitzstandes. Vielleicht hatte einst, in noch viel älterer Zeit, der ganze Clan diesen Umlauf vollzogen, und öfter als einmal im Jahre. Fest und Priester sind ein Produkt der ökonomischen Evolution. Ein einzelnes Geschlecht wurde im Laufe der Zeit mit der Ausübung des Ritus betraut. Seine Mitglieder nannte man, um ihre Aufgabe zu kennzeichnen, *luperci*, Wolfsabwehrer.

Die Lupercalia waren in historischer Zeit ein Fest des Faunus (Wissowa a. a. O. S. 172, 3, vgl. Mannhardt a. a. O. S. 94), dies ist über jeden Zweifel erhaben. Ovid fast. II 268 nennt die Feier *Fauni sacra* (vgl. ebd. V 101), und wenn am 13. Februar das Stiftungsfest des Faunustempels auf der Tiberinsel begangen wurde, so hat dieses Datum das Faunusfest des 15. Februar zur Voraussetzung (Wissowa a. a. O. S. 174, 9). Von einem

Gebet an Faunus vor dem Lauf spricht das Aition der Feier, das Plutarch Rom. 21 nach C. Acilius berichtet, also wird man auch für das Fest selbst ein solches Gebet annehmen dürfen.[1] Die konkurrierenden Götternamen, die neben Faunus erwähnt werden, Februarius, Februus (s. unten S. 498), Inuus (Wissowa a. a. O. S. 173, 10), Liber (Serv. Aen. VIII 343), Pan (Wissowa a. a. O. S. 174) sind durchsichtige Epitheta oder Gleichungen, und der Gott Lupercus vollends, der von vielen als das Prototyp der *luperci* betrachtet wird[2], ist, wie Wissowa in Roschers Lexikon u. d. W. einleuchtend bemerkt hat, erst aus dem Feste abgeleitet (vgl. auch Mannhardt a. a. O. S. 96). Das Bild des Lupercus also, das Justin 43, 1, 7 erwähnt, und dessen Aussehen dem Kostüm der *luperci* entsprach, ist eine Statue des Faunus gewesen (vgl. Wissowa a. a. O. S. 172, 12), die wie alle Götterbilder in Rom einer verhältnismäßig späten Zeit wird zugeschrieben werden müssen. Und wenn von dem Altar des Pan bei Dionys v. Hal. I 32, 79 die Rede ist, so dürfen wir darunter den verstehen, auf dem für Faunus an den Lupercalien das Bocksopfer vollzogen wurde. Denn obwohl dieses Opfer nur bei Ovid fast. II 361 in einem Aition mit Faunus in Verbindung gebracht wird (und hier ist es sogar eine Ziege), so darf doch als sicher betrachtet werden, daß am Tage des Festes der Bock für denselben Gott geschlachtet wurde (vgl. Val. Max. II 2, 9; Ovid fast. II 445; Quintil. inst. I 5, 66; Plut. Rom. 21; Serv. Aen. VIII 343, s. Otto a. a. O. Sp. 2065), den man auch sonst durch die Darbringung dieses im römischen Kulte nicht gerade häufigen Opfertieres verehrte (vgl. Horaz carm. I 4, 12; III 18, 5; C. Krause *De Romanorum hostiis*, Marburger Diss. 1894 p. 13. 32).[3]

[1] Vgl. Unger a. a. O. S. 57, 2.

[2] Schwenck a. a. O. S. 140; Lippert a. a. O. II 564; Gilbert a. a. O. I 145, 2; Kroll *Ant. Abergl.* S. 9; Hild bei *Dar.-Sagl.* a. a. O. p. 1398.

[3] Es geht nicht an, mit Otto a. a. O. Sp. 2065 das Bocks- oder Ziegenopfer der Lupercalia als chthonische Sühnopfer zu betrachten, wo doch die Darbringung an den Gott der Herde so selbstverständlich ist.

Also die Luperci betrachten den Faunus als den Herrn ihres Festes; ja es hat den Anschein, als stünden sie zu ihm in einem besonders nahen Verhältnis: der Schurz, den sie trugen, war aus dem Fell der geopferten Böcke geschnitten. Dieser auffallende Umstand brachte Fowler auf den an sich sehr beachtenswerten Gedanken, wir hätten es mit einer totemistischen Begehung zu tun (vgl. a. a. O. p. 318). Dann wäre der Bock ursprünglich der Gott, und seine Diener hätten sich in das Fell des Gottes gekleidet, um dem Gotte gleich zu werden und in der Maske von Dämonen den schützenden Umlauf zu vollziehen; die Einnahme eines Opfermahles (Marquardt a. a. O. S. 444, 1) stünde damit in guter Übereinstimmung. Doch dagegen spricht vor allen Dingen, daß im römischen Kulte anderweitig von totemistischen Kulthandlungen keine Spur zu finden ist; die Analogie der in etruskischer Einflußsphäre amtierenden *hirpi* vom Soracte, bei denen an sich totemistische Vorstellungen zugrunde liegen könnten, kommt für die Luperci nicht in Betracht, weil diese eben keinen tierischen Namen führen. Ich glaube sogar, daß wir noch weiter gehen dürfen und behaupten: der Faunuskult ist nicht von Anfang an mit dem Umlauf der Luperci verbunden gewesen. Es ist durch die Arbeiten von Preuß (Globus 86. 87), Anitschkoff (Das rituelle Frühlingslied, vgl. Archiv f. Religionsw. IX 1906, 277ff. 445ff.) und Vierkandt (Die Anfänge der Religion und Zauberei, Globus 92) deutlich geworden, daß am Anfang der religiösen Entwickelung rituelle Begehungen stehen, die keineswegs an die Adresse irgendwelcher Götter gerichtet sind, noch unter der Maske irgendwelcher Dämonen ausgeführt werden, sondern der Vorstellung entstammen, der Mensch vermöge an und für sich durch besondere — überall wiederkehrende — Akte Unsegen abwehrend und Segen herbeiziehend in den Lauf der Natur einzugreifen. Ich möchte die These aufstellen, daß alle diejenigen Feste des 'numanischen' Kalenders, die sich nicht

von dem Namen eines Gottes herleiten (mit Ausnahme des eine besondere Stellung einnehmenden Agonium), ursprünglich eben solche rituelle Begehungen gewesen und erst im Laufe der Entwickelung des religiösen Denkens unter die Protektion einer dem jeweiligen Gedankenkreise nahestehenden Gottheit geraten sind. Den Beweis dafür an dieser Stelle anzutreten, liegt außer meiner Absicht, aber ich möchte doch betonen, daß es weiter reichende Beobachtungen sind, die mich bestimmen, die altertümlich schlichte und klar verständliche Zeremonie der Wolfsabwehrer in ihrer ältesten Gestalt von dem Dienste des Faunus zu lösen. Ist dies aber richtig, so sind die Luperci ursprünglich auch ohne den Schurz gelaufen, der von dem Opfertier des Faunus nicht getrennt werden kann: denn aus dem Fell dieses Tieres war er geschnitten (s. o. S. 490). D. h. die *luperci* waren ursprünglich vollständig nackt.[1] Gerade diese Nacktheit nun ist ein häufig auftretender Begleitumstand zauberischer Riten, vgl. Deubner *De incubatione* p. 24; Abt. D. Apologie d. Apuleius, RGVV IV 246, 1. Hier seien nur ein paar analoge Fälle kurz erwähnt. Bei den Amphidromien wurde das Kind von dem nackten Vater um das Feuer des Herdes getragen (Hesych s. v. *δρομιάμφιον ἦμαρ*). Um den 'Kuhtod' aus dem Dorfe zu treiben, gehen in Rußland die Frauen in Prozession um die Siedelung, wobei eine nackte Person einen Pflug zieht (der den magischen Kreis einritzt); die serbischen Frauen laufen am Georgstage nackt um ihren Viehhof, damit ihnen niemand die Milch stehle (Archiv f. Religionsw. IX 1906, 452). Als Faunus der Herr des Festes wurde und ein Bocksopfer erhielt, mögen die Luperci sich mit Stücken des frisch abgezogenen Felles gegürtet haben, um durch die Kräfte, die alles zum Opfertier Gehörige besitzt

[1] Vgl. auch Otto a. a. O. Sp. 2069. — Die Bekränzung und Maskierung, die erst Lactanz erwähnt (inst. I 21, 45), wird späte Zutat sein. Auf die Tatsache, daß auch Faunusstatuen bekränzt erscheinen (vgl. Roschers Lexikon u. Faunus 1459f.), ist wohl ebensowenig Wert zu legen, wie auf die gelegentlich erwähnte Salbung des Körpers.

(Rob. Smith, Rel. d. Sem. S. 294; Fowler a. a. O. p. 321, vgl. RGVV II 142, 9), die Wirkung des Umlaufs zu erhöhen.

Um die Hürde ging in alter Zeit der Lauf der Luperci. Aber die Zeiten änderten sich, und mit ihnen die Formen des Lebens. Wo einstmals dürftige Siedlungen bestanden hatten, erwuchs im Laufe der Zeiten die palatinische Stadt. Und immer noch liefen die Wolfsabwehrer um das Gemeinwesen. Kaum wußte man mehr, was denn dieser Umlauf eigentlich solle, aber der alte heilige Brauch war einmal von den Vätern überliefert, und so hielt man an ihm fest: er erstarrte. Und als dann endlich das Leben Roms rings um den palatinischen Hügel brandete, da waren die Wölfe längst vergessen; um so mehr als inzwischen neue Gedanken und Vorstellungen mit dem alten Ritus in unlösliche Verbindung getreten waren.

2

Es ist eine bekannte Erscheinung, daß, wo eine heilige Handlung vollzogen wird, das Bestreben zutage tritt, die frei werdenden zauberischen Kräfte persönlichen Zwecken dienstbar zu machen. Wer die ekstatischen Prozeduren der Derwische in Skutari gesehen hat, erinnert sich, daß am Schlusse der Zeremonie Kranke herbeigebracht und durch Aufsetzen der Füße geheilt werden (vgl. auch Weinreich, Antike Heilungswunder, RGVV VIII 68). Und gewiß besinnt sich ein jeder, davon gelesen zu haben, daß beim Nahen einer Prozession Leute mit Gebresten mannigfacher Art behaftet sich in den Weg werfen, um der Gesundheit spendenden übernatürlichen Kraft teilhaftig zu werden. Ich setze zwei Beispiele her, die mir aus dem Buche von Otto Stoll, Das Geschlechtsleben in der Völkerpsychologie (S. 178. 510) zur Hand sind: sie lassen sich ohne Zweifel leicht vermehren. In Mexiko gab es ein Fest, bei dem die Häute der geopferten Kriegsgefangenen in feierlicher Prozession in einer Höhle beigesetzt wurden. ‘An dieser Prozession beteiligten sich auch Kranke, und zwar vornehmlich Haut- oder

Augenleidende, in der Hoffnung, durch die Teilnahme an diesem heiligen Akt von ihrem Leiden befreit zu werden.' Zu dem Beschneidungsfest der Masai finden sich auch sehr viele Frauen ein, 'und zwar vor allem die bisher unfruchtbar gebliebenen. Diese lassen sich alsdann von den Knaben mit frischem Rindermist bewerfen, da sie dadurch . . . fruchtbar werden.'

Bei ihrem Umlauf um die palatinische Stadt hielten die Luperci Riemen in den Händen, die wie ihr Schurz aus dem Fell der geopferten Böcke geschnitten waren. Mit diesen Riemen schlugen sie die sich ihnen in den Weg stellenden unfruchtbaren Frauen, und diese wurden dadurch fruchtbar (Marquardt a. a. O. S. 444, 10). Ich hoffe, man wird es nach dem oben vorgetragenen einleuchtend finden, wenn ich diesen Ritus des Schlagens als einen sekundären, einen akzessorischen bezeichne. Wäre er die Hauptsache gewesen, so wäre man nicht unten um den Palatin gelaufen, sondern hätte die Frauen oben auf dem Plateau gegeißelt. Der Umlauf ist die Hauptsache, und er gilt dem Umlaufenen, also nicht den Frauen. Aber das ist verständlich: je städtischer das Leben des Palatins wurde, je schlechter der alte Hirtenritus in die neuen Lebensbedingungen hineinpaßte, je mehr die primäre Bedeutung der Begehung in den Hintergrund trat, desto stärker mußte das sekundäre Moment sich bemerkbar machen, und es mußte einmal die Zeit kommen, wo man das Schlagen der Frauen neben dem Opfer als den wesentlichen Zweck des Festes empfand.

Es ist vielleicht bemerkenswert, daß Unger a. a. O. 58ff. von ganz anderen Beobachtungen aus zu einem ähnlichen Resultat gelangte.[1] Er beruft sich darauf, daß die Geißelung in einer Reihe von Quellen nicht erwähnt wird, und daß

[1] Vgl. auch C. Pascal *Rendiconti d. R. Acc. d. Linc.* V 4, 1895, 152, wo in den Vorstellungen von der Befruchtung der Frauen *un' importazione posteriore* erblickt wird. Die Kenntnis des phantastischen, von Unger beeinflußten Aufsatzes verdanke ich Herrn stud. Latte.

Livius (nach Gelasius, Epist. Rom. pontif. ed. Thiel I p. 601) in der zweiten Dekade erzählte, das Schlagen der Frauen sei bei Gelegenheit einer allgemeinen Unfruchtbarkeit eingeführt worden. Die zweite Dekade führe auf die Zeit von 292—218 v. Chr. Damals seien die Lupercalien durch Aufnahme der Geißelung erweitert und gleichzeitig wegen der dadurch bedingten allgemeinen Anteilnahme in den Staatskult aufgenommen worden, während sie bis dahin nur ein Bezirksfest gewesen seien. Der Ungerschen Annahme ist von Wissowa a. a. O. S. 173, 4 eine leise Möglichkeit eingeräumt worden. Ob die Erweiterung des Festes wirklich in so verhältnismäßig später Zeit erfolgte, ist mir sehr zweifelhaft.[1] Auch scheint mir das Liviuszitat bei Gelasius a. a. O. keine Unterlage dafür zu bieten. Die Worte lauten: *nec propter morbos inhibendos instituta commemorat* (sc. Livius), *sed propter sterilitatem, ut ei videtur, mulierum, quae tunc acciderat, exhibenda.* Da Gelasius vorher ausdrücklich daran erinnert, daß die Feier vor Romulus von Evander importiert sei, so kann er nur dieses haben sagen wollen: 'Livius erwähnt nicht, daß das Fest eingesetzt sei, um Krankheiten fernzuhalten, sondern vielmehr um wegen Unfruchtbarkeit der Frauen ausgeübt zu werden, wie sie damals eingetreten war.' Der Sinn des Textes wird deutlicher, wenn man die Worte *quae tunc acciderat* in Klammern schließt. Jedenfalls handelte es sich, wenn jemals eine offizielle Erweiterung des Festes in der bezeichneten Richtung stattfand, nur um die Förderung eines sporadisch längst vorhandenen Brauchs. Daß damit — in historischer Zeit — die Aufnahme des Festes in den Staatskult verbunden gewesen sei, wird, wie ich glaube, dadurch widerlegt, daß nach dem Zeugnis der Kalender das staatliche Fest der Lupercalia in die Religionsordnung des 'Numa' hinaufreicht. Es mag sein, daß die Schläge der Luperci ursprünglich nicht auf die Frauen beschränkt waren. Wenigstens sagt Nikolaos v. Damaskos in den

[1] Vgl. Otto a. a. O. Sp. 2067.

Excerpta hist. Const. Porph. edd. Boissevain etc. III p. 41, 29, daß jene *πομπεύουσι . . . τούς τε ὑπαντῶντας κατακερτομοῦντες καὶ τύπτοντες*, und bei Plut. Rom. 21 lesen wir: *διαθέουσιν . . . τοῖς σκύτεσι τὸν ἐμποδὼν παίοντες* (vgl. ebd. aus Butas *ἐμποδίους τύπτοντας*).[1] Aber es ist in der Tat sehr fraglich, ob diese Zeugnisse für die ältere Zeit in Anspruch genommen werden können.

Daß man die Riemen aus dem Fell der Opfertiere[2] erst dann schnitt, als man die Frauen schlagen wollte, ist unwahrscheinlich. Vermutlich wurden sie schon vorher in der Hand geschwungen, um symbolisch die Wölfe zu scheuchen. Man vergleiche einen weißrussischen Brauch (Archiv f. Religionsw. IX 1906, 457): nachdem das Vieh vor dem Austreiben dreimal feierlich umgangen ist, betet der Oberhirte, indem er auf die Herde blickt: 'Errette, Herr, unsere Herden und jedes Stück Vieh von jeglichem gleitenden Reptil und bösem Raubtier'; darauf wird unter anderen Abwehrmitteln mit der Peitsche in die Luft geknallt. Auch in dem frischgeschnittenen Riemen mögen die Luperci die magische Kraft des Geopferten wirksam gedacht haben[3], eine weitere Garantie für das Fernhalten der Wölfe. War aber einmal zu solchen Zwecken der Riemen verwendet worden, so ist es vollauf begreiflich, daß er bald Gelegenheit zu neuer Betätigung fand.[4]

Über den Schlag mit dem Riemen, von dem Lobeck (Aglaoph. 681) meinte *totam rem a lusu et lascivia profectam esse*, hat Mannhardt a. a. O. 113ff. eine erschöpfende Unter-

[1] Andere Stellen bei Otto a. a. O. Sp. 2067.

[2] *Peut-être en peau de loup* bemerkt Sal. Reinach *Orpheus* p. 147 in offenbarem Zusammenhang mit oben verworfenenen Vorstellungen über das Wesen der Luperci.

[3] Auch v. Domaszewski *Archiv f. Religionsw.* X 1907, 338 spricht von 'Zauberriemen'. Vgl. Ovid. fast. II 441 *sacer hircus inito*.

[4] Ägyptische Parallelen verführten Lefébure *Rev. de l'hist. des rel.* 59, 1909, 73 ss. zu der unhaltbaren Annahme, die zu befruchtenden Frauen wären von den Luperci mit Bocksfellstreifen geschlagen worden, weil der Bock ein laszives Tier sei.

suchung angestellt (vgl. dens., Wald- und Feldkulte I 251 ff.: 'Der Schlag mit der Lebensrute'). Hier möchte ich nur kurz feststellen, ob der Sinn der ist, durch den Schlag Segenskräfte mitzuteilen[1], oder ob vielmehr eine Hinauspeitschung des Unsegens beabsichtigt wurde. Mir scheint die zweite Auffassung, zu der auch Fowler neigt, ohne sich bestimmt zu entscheiden (a. a. O. p. 321, vgl. auch Mannhardt a. a. O. S. 84), die richtige zu sein. Daß es sich um das Fortschaffen von Hinderungen handelt, ergibt sich schon daraus, daß nach primitivem Glauben die Unfruchtbarkeit auf die Besitznahme des Körpers durch feindliche Stoffe gedeutet werden mußte. Zudem gesellten sich nach Plut. Caes. 61 zu den Unfruchtbaren die Schwangeren, *πρὸς εὐτοκίαν*: die Schwangeren aber brauchten nicht mehr fruchtbar zu werden, sondern bedurften der Befreiung von jeglicher Bindung. Auch das Peitschen selbst weist auf ein Hinaustreiben. Bestimmteren Anhalt gewährt, wie mich dünkt, der Scholiast zu Iuvenal II 142 *in solio si qua posi ipsum* (sc. *omen*, das in dem Schlage bestand) *descenderit, statim concipit.* Das reinigende Bad in der Wanne (*solium*), das privater Aberglaube zufügte, hat wohl einen Zweck nach dem Austreiben des Unsegens, nicht aber nach dem Einziehen des Segens. Die beste Parallele bietet der bereits von Mannhardt (a. a. O. S. 141) herangezogene peruanische Brauch: am Pitua-Feste geißelte sich das Volk 'mit dem Rufe, daß alles Böse fortgehen solle; zugleich wusch man sich in einem Flusse, um jegliches Übel zu entfernen'. Auch sei darauf verwiesen, daß die alten Perser eine übermäßig menstruierende Frau zur Entsühnung ihres 'sündigen Körpers' verprügelten (Stoll a. a. O. S. 842).

Die Beziehung der Lupercalien auf das Frauenleben hatte zur Folge, daß die Frauengottheit Juno, in deren Kult die Ziege eine Rolle spielte, in nähere Verbindung mit jenem Feste trat.[2] Nach der bei Ovid (fast. II 429 ff.) erzählten

[1] So z. B. Sal. Reinach *Cultes, mythes et rel.* I 180. 468.

[2] Wissowa 118 f. Umgekehrt fälschlich C. Pascal a. a. O. 152 s.

Legende veranlaßte Juno Lucina die Geißelung der Frauen, das dabei verwendete Bocksfell hieß *amiculum Iunonis*, Juno erhielt dieselben Beinamen wie Faunus (s. u. S. 498), die Stiftungstage der Tempel der in ein Ziegenfell gekleideten Juno Lanuvina und der Juno Lucina fallen auf die den Lupercalia benachbarten Kalenden; aber in dem Feste selbst hat Juno keine Stelle gefunden, eine für die Zähigkeit des Kultes charakteristische Tatsache.[1]

Die Wirkung der Lupercalia wurde vorzüglich in der Fruchtbarkeit der Frauen erblickt. Aber man blieb dabei nicht stehen. Fruchtbarkeit des Menschen und der Erde ist seit Urzeiten in Parallele zueinander gesetzt worden, und so kann es nicht wundernehmen, daß bei Lydus de mens. p. 83, 7 Wuensch von Fruchtbarkeit des Bodens als Zweck des Festes die Rede ist. Vgl. Ovid fast. II 32 *omne solum lustrant idque piamen habent*, und die unwillige Äußerung des Gelasius (a. a. O. p. 602), daß die Lupercalia ja gar nicht gegen *sterilitas terrarum* eingesetzt wären.[2] Und derselbe Gelasius (a. a. O. p. 599. 601) kämpft gegen den Glauben, daß die Vernachlässigung des *deus Februarius* Krankheiten hervorrufe, einen Glauben, der uns deutlich zeigt, wie sehr die Feier den Charakter einer reinigenden Begehung schlechthin angenommen hat, den Charakter einer *lustratio*. Diese Entwicklung wird nicht nur durch die Austreibung der Unfruchtbarkeit bedingt sein, sondern auch durch den Umlauf um den Palatin, der nach dem Verblassen des alten Sinnes als Analogon der mannigfachen *lustrationes* aufgefaßt werden mußte, wie es denn auch bereits Varro klar ausspricht (l. l. VI 34): *lupercis nudis lustratur antiquum oppidum Palatinum gregibus humanis cinctum*. Jetzt nennt man von den zur Verwendung kommenden Sühnmitteln, den *februa*, das Fest *februatio* und den Tag *dies februatus* (Varro l. l. VI 13), und

[1] Vgl. auch die gute Bemerkung Mannhardts a. a. O. S. 86.

[2] Vgl. die parallele Entwicklung des Faunus bei Serv. Georg. I 10 *Faunus quod frugibus faveat.*

Faunus und Juno erhielten die entsprechenden Beinamen *Februus, Februa, Februarius, Februlis* u. ä. (vgl. Wissowa a. a. O. S. 119). Und dieser Moment, da der Sühnegedanken im Bunde mit dem seltsamen Aufzug der Luperci das Fest zur populärsten Reinigungsfeier des Jahres machte, ist wohl derjenige, in dem das Pontifikalkollegium entscheidendes Interesse an der Sache nahm (Wissowa a. a. O. S. 445, 5) und der Flamen Dialis als sein Vertreter zur Beteiligung an der Feier der Lupercalia abgeordnet wurde. Bei aller Analogie aber bleibt die Urbedeutung der Lupercalia von der einer *lustratio* verschieden, und darum kann man die Luperci weder mit den griechischen *φαρμακοί* vergleichen (Crusius, Rh. M. 39, 1884, 164 ff.), noch mit den Opfertieren der Suovetaurilia (Unger a. a. O. S. 56. 60).

Wir haben die Wandlung des alten Hirtenfestes, das die Herde vor dem Wolf zu schützen bezweckte, in eine Sühnfeier sich vollziehen sehen. Es scheint, wir können noch einen letzten Markstein auf der Bahn seiner Entwickelung bezeichnen.

3

Plutarch im Leben des Romulus 21 schildert die Vorgänge beim Feste der Lupercalia wie folgt: *σφάττουσι* (die Luperci) *γὰρ αἶγας, εἶτα μειρακίων δυοῖν ἀπὸ γένους προσαχθέντων αὐτοῖς, οἱ μὲν ἡμαγμένῃ μαχαίρᾳ τοῦ μετώπου θιγγάνουσιν, ἕτεροι δ' ἀπομάττουσιν εὐθύς, ἔριον βεβρεγμένον γάλακτι προσφέροντες. γελᾶν δὲ δεῖ τὰ μειράκια μετὰ τὴν ἀπόμαξιν.* Darauf schneiden sie sich Riemen aus den Bocksfellen und vollziehen den Umlauf.

Es ist vorab auf das entschiedenste zu betonen, daß die beiden erwähnten Jünglinge vornehmen Geschlechts (*ἀπὸ γένους*[1]), deren Stirn mit einem blutigen Messer berührt und mit milchgetränkter Watte abgewischt wird, und die dann auflachen

[1] Diese prägnante Bedeutung von *γένος* findet sich nicht nur sonst bei Plutarch (Synkr. Lysanders u. Sullas 2; coniug. praec. p. 141 a. c), sondern auch bei anderen Schriftstellern, vgl. die Lexika.

müssen, mit den Luperci keineswegs identisch sind: der Wortlaut des Plutarch zeigt das deutlich. Es geht also nicht an, jene Jünglinge gar als die *magistri* der beiden alten Sektionen der Sodalität zu bezeichnen, wie das Hild tut (bei Dar.-Sagl. a. a. O. p. 1401), und die phantastischen Schlüsse, zu denen Mannhardt über das Wesen der μειράκια gelangt, sind schon darum hinfällig, weil auch er sie als die eigentlichen Anführer der umlaufenden Schar betrachtet (a. a. O. S. 77). Mannhardt erklärt die Jünglinge wie die Luperci für Vegetationsdämonen, eine Deutung, die gar nicht diskutiert werden kann, weil die Luperci zu dem Gedeihen des Getreides höchstens eine sekundäre und späte Beziehung haben (vgl. oben S. 497 und Fowler a. a. O. p. 316). Nicht besser ist der Vorschlag von Marquardt, der im Anschluß an Schwegler (a. a. O. 363 f.) in dem Jünglingsritus den Gott selbst als einen verschlingenden Wolf symbolisiert und durch ein stellvertretendes Opfer gesühnt werden läßt (a. a. O. S. 443 f.).

Was bedeutet denn nun aber jener merkwürdige Ritus? Fernzuhalten sind zunächst alle die Bräuche, in denen Blut als ein irgendwie förderndes Zaubermittel verwendet wird.[1] Denn in allen solchen Fällen hat das sofortige Wiederabwischen des Blutes keinen Sinn. Eher könnte man an einen Sühnritus denken, wie ihn bei Apollon. Rhod. IV 704 ff. Kirke nach dem Morde des Absyrtos an Iason und Medea vollzieht (vgl. Fowler a. a. O. p. 315): die Hände der Mörder werden mit dem Blute eines Ferkels begossen und darauf mit Wasser wieder rein gewaschen. Wir hätten es dann mit einem jener Riten zu tun, in denen man ein Abstraktum dadurch fortschafft, daß man es zuerst *in concreto* darstellt und hinterher dieses dem Abstractum gleichgesetzte Concretum aufhebt oder tilgt[2]. Aber

[1] Vgl. Otto a. a. O. Sp. 2065.

[2] Eine gute Parallele liefert Plin. n. h. 28, 42: man beschleunigte eine Geburt, indem man die Gebärende umgürtete und hinterher die Gürtung unter Hersagung einer entsprechenden Formel wieder löste.

auch diese Auffassung macht, wie schon Fowler hervorgehoben hat, Schwierigkeiten. Weniger unpassend wäre in diesem Falle das Lachen (zu schroff Schwenck a. a. O. S. 140), jedoch ganz unverständlich bliebe das Messer, das man doch nicht gut als ein bequemes Vehikel für das Auftragen des Blutes in Anspruch nehmen kann. Eben dieses Messer weist auf symbolische Tötung: man hätte die Stirn der Jünglinge damit ritzen können, wie man alljährlich im Heiligtum der Artemis Tauropolos zu Halai einen Mann als Schlachtopfer zum Altar führte und ihm mit einem Schwert die Haut des Halses ritzte, damit etwas Blut floß (Eur. Iph. Taur. 1458 ff.); aber man war noch milder, das aufgeschmierte Blut machte auch die Ritzung überflüssig. Aus römischem Kultgebrauch kann als Parallele für solche symbolische Tötung das Bestreichen des Opfertieres mit dem Messer angeführt werden, das ich in diesem Sinne und nicht als Bannzauber (Blecher *De extispicio*, RGVV II 236; Wissowa, Deutsche Literaturzeitung 1907, 16) auffasse; denn da der opfernde Priester oder Magistrat die eigentliche Schlachtung dem *victimarius* überlassen muß, so ist zu erwarten, daß er sich zwischen dem Voropfer und der Darbringung der *exta* an der Tötung des Tieres wenigstens symbolisch beteilige, vgl. auch Wissowa Rel. d. R. S. 352. Jene symbolische Tötung der Jünglinge nun ist meist als die Ablösung eines Menschenopfers aufgefaßt worden, vgl. die Literatur bei Schwegler a. a. O. S. 363, 20; Marquardt a. a. O. S. 443, 11; Unger a. a. O. S. 70, s. auch Lefébure a. a. O. p. 74. Aber hierbei ist wiederum das Abwischen des Blutes völlig unverständlich und nicht minder das Lachen, das freilich nach Lippert (a. a. O. II 564) die 'willige Hingabe' der Opfer bezeugen soll! Der Lupercalienritus hat also schon diesetwegen aus den Belegen auszuscheiden, die Samter gegen Wissowa für die Existenz römischer Menschenopfer zusammenstellt (Archiv f. Religionsw. X 1907, 375). Samter beruft sich auf Diels, der den Ritus Sibyll. Bl. S. 69, 2 behandelt, aber ich bin nicht einmal sicher, ob Diels, wenn er bei dieser Gelegenheit von den Symbolen der Substitution spricht, den

Ersatz für ein dereinst tatsächlich vorhandenes Menschenopfer meint[1]. Es bleibt nur eine, bereits von Mannhardt (a. a. O. S. 99 f.) erkannte Möglichkeit, die symbolische Tötung mit dem folgenden Abwischen und Lachen sinngemäß zu verbinden: die Deutung auf eine symbolische Tötung und Wiedererweckung, auf eine Wiedergeburt. Eine genaue Parallele ist nicht zur Stelle, aber die von Mannhardt aus deutschem Glauben belegte Vorstellung, daß die Toten und was mit ihnen in Berührung kommt nicht lachen, reicht hin um seine These zu empfehlen: 'Lachen ist also ein symbolischer Zug für das Eingehen der Seele in menschliches Wesen, menschliche Gestalt und Empfindung'. Vielleicht darf, wie schon Mannhardt vermutete, auch die Milch in dem Sinne verstanden werden, daß sie als Nahrung der Neugeborenen zur Verwendung kommt, wenn auch in starker symbolischer Abschwächung. In den Wiedergeburtszeremonien der Attismysterien wurde den zu neuem Leben Erstandenen Milch dargereicht: *ἐφ' οἷς ἱλαρεῖται καὶ στέφανοι καὶ πρὸς τοὺς θεοὺς οἷον ἐπάνοδος* (Sall. philos. 4; Hepding, Attis S. 197), der Jubel der Wiedergeborenen bietet zu dem Lachen der Jünglinge eine gewisse Analogie. Milch und Honig erhielten die in ein neues Leben eintretenden Täuflinge der altchristlichen Kirche, vgl. Usener, Rh. Mus. 57, 1902, 183 ff.[2] Dieterich, Mithrasliturgie S. 171, hat auch den alten dionysischen Spruch *ἔριφος ἐς γάλα ἔπεσον* auf ein Milchbad zur Wiedergeburt gedeutet, und diese Deutung wäre, falls sie zutrifft, für uns besonders wichtig, weil wir auch hier eine stärkere Abblassung der Symbolik vor uns hätten. Daß Wolle verwendet wurde, um das Blut von der Stirn der Jünglinge abzuwischen, erklärt sich vor allem aus der Tatsache, daß sie zu den vor dem Feste verteilten *februa*

[1] Wenn Diels a. a. O. Wolle und Blut zu der kultischen Verwendung von Fellen und Wollbinden, sowie roter Farbe in Beziehung setzt, so ist zu bemerken, daß hier sehr verschiedene Anschauungen wirksam sein können, die eingehendste Analyse erheischen. Für die rote Farbe vgl. z. B. die Äußerung von Gruppe, Griech. Myth. S. 892 °.

[2] Nur ist dies nicht Götterspeise, sondern die Nahrung des Kindes.

gehörte (Ovid fast. II 21 f., vgl. auch Unger a. a. O. S. 57). Sie saugt das Blut, das Symbol der Tötung, auf, wie sie alle Unreinigkeit in sich aufzunehmen und zu entfernen vermag.

Die beiden Jünglinge, an denen der Wiedergeburtsritus vollzogen wird, sind Vertreter der Gemeinde, das hat bereits Unger (a. a. O. S. 61) ganz richtig bemerkt. Die Zweizahl erklärt sich wohl am ehesten aus der Zweiteiligkeit der Sodalität. Durch den Ritus wird die ganze Gemeinde wiedergeboren zu neuem Leben, also eine kathartische Begehung in der Form der Wiedergeburt. Wie kommen die alten Wolfsabwehrer zu so seltsamer Hantierung? Und ist denn solche Begehung überhaupt römisch?

Ich glaube nicht: denn ich kenne nicht die geringste Analogie. Dem Gedanken v. Domaszewskis (Archiv f. Religionsw. XII 1909,72 = Abh. zur röm. Rel. S. 222), der den Durchzug des Heeres durch die Porta Carmentalis als ein Geborenwerden zu einem neuen Zustand faßt und daraus den Namen des Tores erklärt, vermag ich nicht zu folgen (vgl. auch Wissowa, Deutsche Literaturzeitung 1909, 2633f.). Überhaupt halte ich es nach allem, was wir von Wissowa über den Charakter der römischen Religion gelernt haben, für ausgeschlossen, daß derartige Vorstellungen römischem Denken entkeimen könnten. Eine normale *lustratio*, die den Unheilsstoff aufsaugt oder fernhält, ist eine schlichte Prozedur, eine so tiefsinnige Symbolik, wie die oben betrachtete, setzt eine Disposition des religiösen Denkens voraus, die wir am Römer nicht kennen.

Der Ritus würde uns verständlich, wenn er hellenistischer Kathartik entstammte und erst in verhältnismäßig später Zeit dem altrömischen Feste zugefügt wäre. In der religiös erregten Welt des Hellenismus mit ihrer 'Unzahl von Sühnungsakten und Weiheriten' (Kaerst, Gesch. des hellenist. Zeitalters II 1, 245) ist für solche Ideen, wie sie dem Wiedergeburtsritus zugrunde liegen, der richtige Platz. Eine schlagende Analogie vermag

ich nicht beizubringen. Hinweisen will ich nur auf die von Dieterich (Mithrasl. S. 160) besprochene Stelle des Plutarch (qu. R. 5), nach der ein Totgeglaubter wie ein Neugeborener von Frauen gebadet und gewickelt wird und die Brust nimmt, um rituell wiedergeboren zu werden, sowie überhaupt auf Dieterichs Ausführungen über mystische Wiedergeburt (a. a. O. 134 ff.). Manche von diesen Gedanken und Vorstellungen werden schon früherer Zeit zugeschrieben werden dürfen, wenn sie auch erst für die Kaiserzeit überliefert sind (vgl. auch Hepding, Attis RGVV I 200). Unsere Kenntnis dieser Dinge ist lückenhaft genug.

Und nun überlege man, daß Plutarch allein a. a. O. den Wiedergeburtsritus erwähnt. Er steht weder bei Dionys noch bei Servius, um von den Stellen zu schweigen, die nur Einzelheiten bringen, und was besonders schwer wiegt: er steht nicht bei Ovid, der im übrigen als das vollständigste Repertorium für die Riten des Festes betrachtet werden kann. Es wäre unbegreiflich, wenn er den Ritus in seinen Quellen vorgefunden, oder gar mit eigenen Augen gesehen, und übergangen hätte.

Hierzu kommt ein Weiteres. Plutarch allein bezeugt an drei Stellen (Rom. 21; qu. R. 68.111), daß die Luperci an den Lupercalia einen Hund opferten. Was soll diese Dublette neben dem oben besprochenen Bocksopfer? Hild (bei Dar. Sagl. a. a. O. p. 1401) erschien diese Tatsache so auffallend, daß er die Möglichkeit einer Konfusion erwog. Und was soll der Hund am Faunusfeste? Preuners Gleichsetzung von Hund und Wolf (Hestia-Vesta S. 389,3) und seine Theorie des Zusammenfließens verschiedenartiger Elemente und Symbole speziell in italischer Mythologie dürfte heute kaum Anhänger finden, und mit Mannhardts Roggenhund (a. a. O. 102 ff.) können wir ebensowenig rechnen, wie mit der Erklärung Prellers, daß der Hund wegen seiner feinen Witterung dem dämonischen Wesen des Faunus zu entsprechen schien (Preller-Jordan I 390). Sieht man sich nach Hundeopfern im römischen

Kulte um, so finden wir ein solches zunächst im privaten Kulte der chthonischen Genita Mana (Wissowa, Rel. S. 196; Otto a. a. O. Sp. 2065) und als Beschwichtigungsopfer vor der Ausführung notwendiger ländlicher Arbeiten an Feiertagen (ebd. S. 163). Von hier führt, wie es scheint, kein Weg zu der Erklärung des Hundeopfers der Lupercalia. Denn wenn man auch bei dem zweiten Falle auf den Sühnegedanken hinweisen wollte, so fehlt es doch bei den Lupercalia an der entsprechenden Voraussetzung einer Handlung, die man hinterher ungestraft unternehmen will.[1] Und überhaupt scheinen in diesen privaten Opfern die Hunde oder Hündlein keine von anderen Opfertieren spezifisch unterschiedene Rolle gespielt zu haben. Etwas Derartiges erwarten wir aber bei dem Hundeopfer der Lupercalia, weil es neben dem Bocksopfer einen Pleonasmus darstellt. Ebensowenig helfen uns die staatlichen Hundeopfer an den Robigalia und an dem Augurium canarium (ebd. 162f.). Mit vollem Recht, glaube ich, sieht Wissowa in den rötlichen Hunden, die bei Gelegenheit des Augurium geopfert werden, 'ein Symbol des die Saaten verheerenden Sonnenbrandes' (vgl. auch Otfr. Mueller, Prolegomena S. 195f.; Gundel *De stellarum appellatione*, RGVV III 134 s.); das heißt dann aber nichts anderes, als daß man in Gestalt der Hunde die ihnen gleichgesetzte Sonnenglut vernichten, unschädlich machen will. Und da nun weiter, wie Wissowa betont, zwischen dem Augurium canarium und den Robigalia ein enger Zusammenhang besteht, so wird man auch das Hundeopfer der Robigalia analog auffassen müssen: der Hund war hier die konkrete Erscheinungsform des zu vernichtenden Getreiderostes. Das findet seine Bestätigung durch die Angabe des Ovid (fast. IV 908), daß an den Robigalia nicht nur ein Hund, sondern auch ein Schaf dargebracht wurde. In ältester Zeit vernichtete man mit dem

[1] Otto a. a. O. Sp. 2065 bringt das Hundeopfer mit dem von ihm unrichtig angenommenen chthonischen Charakter der Lupercalia in Zusammenhang.

Hunde den Rost — man sieht, daß es rituelle Tötung ohne Adressaten geben kann —, später als sich die Vorstellung eines Gottes Robigus ausgebildet hatte, erhielt dieser als Geschenkopfer ein Schaf. Das alte, ganz anders geartete Hundeopfer blieb daneben bestehen; auch hier vermögen wir die verschiedenen Schichten des religiösen Denkens mühelos von einander abzuheben. Die staatlichen Hundeopfer also, dies leuchtet ein, machen das Hundeopfer der Lupercalia auch nicht verständlicher.

Nun berichtet Plutarch an derselben Stelle, wo er das Hundeopfer erwähnt (qu. R. 68. 111), daß solche Opfer typisch griechische Reinigungsopfer wären: (68) *τῷ δὲ κυνὶ πάντες ὡς ἔπος εἰπεῖν Ἕλληνες ἐχρῶντο καὶ χρῶνταί γε μέχρι νῦν ἔνιοι σφαγίῳ πρὸς τοὺς καθαρμούς.* Beispiele für diesen Gebrauch liefert Schoemann-Lipsius, Griech. Altert. II 374, vgl. Rohde, Psyche ²II 407; Nilsson, Gr. Feste S. 405, 3. Wir haben also auch hier wieder einen Ritus, der sich aus griechischer Vorstellung ungezwungen erklärt, während seiner Herleitung aus römischem Glauben Schwierigkeiten im Wege stehen, auch dieser Ritus ist, wenn griechisch, ein kathartischer, auch er ist nur bei Plutarch überliefert. Der Schluß scheint mir bündig: beide Riten sind gleichzeitig aus griechischem Brauche übernommen worden. Es hat einmal eine Erweiterung der Lupercalia in dem Sinne stattgefunden, daß man den im Laufe der Entwickelung allmählich ausgeprägten Charakter des Sühnfestes durch Einführung kathartischer Begehungen dokumentarisch bestätigte.

Um dieses zur vollen Wahrscheinlichkeit zu erheben, bedürfen wir des Nachweises eines parallelen Vorganges. Ein solcher ist von H. Schenkl aufgezeigt worden, in den Röm. Mitt. XXI 1906, 213ff. Er geht aus von Martial IV 64, 16f. *et quod virgineo cruore gaudet Annae pomiferum nemus Perennae,* in welchen Worten auf eine Lustration durch Umführung einer menstruierenden Jungfrau hingedeutet wird. Die Sitte ist Ovid unbekannt, und Columella, der sie erwähnt, be-

zeichnet sie als *Dardaniae artes* (X 368). Also auch hier ein ausdrücklich als griechisch bezeichneter späterer Zusatz zu altrömischem Kult, und wieder schweigt Ovid.

Eine Einzelheit findet vielleicht jetzt ihre Erklärung. Nach dem bei Plut. Rom. 21 aus Butas geschöpften Bericht liefen die Jünglinge, an denen die Wiedergeburtszeremonie vollzogen wurde, mit den Luperci um den Palatin: *καὶ τρέχειν τοὺς ἀπὸ γένους τοὺς ἐμποδίους τύπτοντας.* Möglich ist, daß eine Konfusion vorliegt, die bei der mehrfachen Filiation der Überlieferung nicht Wunder nehmen würde. Liefen sie aber wirklich mit, so ist ein derartig unorganischer Anschluß an die alte Sodalität der Luperci eben nur dann erklärlich, wenn der Ritus mit den Jünglingen dazu trat, als der Umlauf längst petrifiziert war. Da mochten sie dann mitlaufen und mitschlagen.

Haben wir ein Mittel, den Zeitpunkt näher zu bestimmen, an dem die Erweiterung durch die griechischen Riten erfolgte?

Der Bericht des Plutarch (Rom. 21), der den Jünglingsritus und das Hundeopfer erwähnt, geht zurück auf den mehrfach erwähnten, obskuren Butas. Dieser hatte eine ätiologische Darstellung der römischen Vorzeit in elegischem Versmaß und griechischer Sprache gegeben und darin auch die Lupercalia behandelt. Plutarch zitiert dieses Werk erst nach der Schilderung des Ritus für einige Details der ätiologischen Legende. Daß es jedoch auch jener vorausgehenden Schilderung zur Grundlage gedient hat, ist äußerst wahrscheinlich. Vielleicht verrät dies auch der Ausdruck *ἀπὸ γένους*, der sowohl in der Schilderung des Ritus wie in dem Zitat aus Butas begegnet (vgl. auch Mannhardt a. a. O. S. 78). Jedoch wird dieses Kriterium hinfällig, wenn man eine lateinische Mittelquelle annimmt (s. u. S. 508). Von dem Werk des Butas ist nur noch einmal in der antiken Literatur die Rede: Arnobius V 18 zitiert Butas *in causalibus*. Ein derartiges ätiologisches Gedicht führt in die Zeit des Properz, der ‘in Übereinstimmung

mit den Neigungen des Kaisers' (Rothstein, Properz II 165) dieselben Stoffe behandelte. Dann ist es in der Tat möglich, daß unser Butas mit dem Freigelassenen des jüngeren Cato identisch ist (vgl. Knaack PW u. Butas Nr. 2), der in Plutarchs Cato (70) bei der Schilderung der letzten Stunden des Freiheitshelden erwähnt wird. Aus der Art, wie dieser Butas von Cato als Bote benutzt wird, gewinnt man den Eindruck, daß er damals, im Jahre 46, noch ein junger Mann gewesen sein müsse; er kann also sehr wohl unter Augustus gedichtet haben.

Nun wissen wir, daß Augustus die Lupercalia erneuert hat: Sueton erzählt es (Aug. 31). Es ist einleuchtend, daß die Restitution des Festes gleichzeitig mit der Wiederherstellung des Lupercal erfolgt ist, von der das Monumentum Ancyranum berichtet (IV 2 p. 20 Diehl). Diese Wiederherstellung fällt in den Anfang der kaiserlichen Regierung (Wissowa a. a. O. S. 67). Augustus' reformatorische Tätigkeit in Kultangelegenheiten knüpfte zunächst an den *graecus ritus* an, er saß im Vorstand der *XV viri*, ehe er, ziemlich spät, Pontifex maximus wurde (Wissowa ebd.). Alles schließt sich zusammen: die kathartischen Riten sind wahrscheinlich von Augustus bei der Restauration des Festes zugefügt worden. Und wie einstmals Tubero (bei Dion. I 80) es vermutlich unternahm, die Dreizahl der durch die Luperci Iulii vermehrten Sektionen der Sodalität ätiologisch zu begründen[1], so war wohl unter Augustus dem Dichter Butas der Auftrag geworden, den neuen Sühnritus in die Vorzeit Roms zurückzuspiegeln, was er denn auch — ungeschickt genug — ausführte. Wie gut es Augustus verstand, seine kultlichen Arrangements gelehrt begründen zu lassen, das lehren am unzweideutigsten die Säkularspiele (Wissowa a. a. O. 364 f.), und auch bei diesen handelt sich's ja um griechischen Import.

Plutarch hat die Darstellung der neuen Riten nicht direkt dem Butas entnommen. Sein Gewährsmann war der König

[1] Vgl. Unger a. a. O. S. 51, 1.

Juba von Numidien. Ob wirklich, wie Litt (Rh. Mus. 59, 1904, 611f. 614) meint, das Material des Butas dem Juba durch Verrius vermittelt wurde, wird sich schwerlich mit Sicherheit entscheiden lassen. Gerade eine griechische Quelle mußte dem griechisch schreibenden Juba bequem sein. Jedenfalls hat der den Butas benutzende Autor das Zitat aus C. Acilius beigefügt und seine eigenen Betrachtungen über die Bedeutung des Hundeopfers daran geschlossen, wenn nicht diese letzten Worte von Plutarch selbst herrühren. Für Ovid ergibt sich, da er von dem Wiedergeburtsritus schweigt, daß er höchstwahrscheinlich dem Varro folgt (vgl. Willemsen *De Varronianae doctrinae apud fastorum scriptores vestigiis*, Bonner Diss. 1906, 32 ss.), nicht dem Verrius, der den Brauch wohl sicher gekannt hat. Für seine Arbeitsweise ist es nicht unwichtig festzustellen, daß er wenigstens in diesem Falle sich nicht bemüht hat, das von ihm beschriebene Fest selbst kennen zu lernen (vgl. auch Teuffel-Schwabe, Gesch. d. röm. Lit. I^5 570, 6; Schanz, Gesch. d. röm. Lit. II 1^2 S. 215).

Ich hoffe, in der Hauptsache die Linien richtig gezogen zu haben. Auch die Feste haben ihre Fata. Dieses hat seine Zähigkeit bewiesen bis in die spätesten Zeiten des sinkenden Altertums (Wissowa a. a. O. S. 175). Am Anfang aber steht ein schlichter Brauch einfältiger, um das Dasein kämpfender Urmenschen. Ihres angstvollen Gemütes dumpfe Erschütterung hat Kreise gezogen durch die Jahrhunderte.

Nordkaukasische Steingeburtsagen

Von **A. von Löwis of Menar** in Berlin

Ein kurzer Aufsatz in der russischen Zeitschrift „Etnografičeskoje Obozrěnije“ 20, 1908 Nr. 3, 88—92 über kaukasische Parallelen zum phrygischen Mythus von der Geburt aus Stein oder Erde veranlaßt mich die folgende, schon vor längerer Zeit beendete kleine Untersuchung in etwas veränderter Gestalt zu veröffentlichen.

In der genannten Zeitschrift teilt N. S. T. (die Initialen scheinen einen bekannten russischen Forschernamen zu decken) zwei Sagen der Čečenzen und eine der Osseten mit, die von der Geburt des Helden aus einem Stein, den menschlicher Same befruchtete, berichten. N. S. T. erinnert an den phrygischen Mythus vom hermaphroditischen Wesen Agdistis[1] aus dem Kreise der Kybelemythen und Vsevolod Miller wiederholt hierzu in einer Anmerkung[2] seinen bereits in den achtziger Jahren aufgestellten Vergleich mit Diorphos und dessen Vater Mithras, die beide gleichfalls von Felsen geboren worden sind. Diese und andere[3] hierhergehörende Mythen zeigen in dem Hauptpunkte eine Übereinstimmung mit den erwähnten nordkaukasischen Sagen, und N. S. T. vermutet daher, daß ursprünglich auch in den kaukasischen Überlieferungen der Befruchter ein Gott und das Produkt des geschwängerten Steines ein Zwittergeschöpf gewesen seien. Gestützt wird diese Annahme durch einige Funde von bronzenen menschlichen Figuren in Ossetien, die es wahrscheinlich machen, daß die Vorstellung von hermaphroditischen Göttern einst auch dort nicht unbekannt gewesen

---

[1] Vgl. Roschers *Ausführl. Lexikon* I, 100; Gruppe *Griechische Mythologie* II, 1528.

[2] *Etnograf. Obozrěnije* 20, 3, 90 Anm. 1.

[3] Vgl. Roscher I, 1303 u. III, 1, 1030 über Erichthonios und Orion.

ist. Die interessanten Folgerungen scheinen sehr beachtenswert, und es ist zu hoffen, daß N. S. T. sein Versprechen, auf die von ihm angeregten Fragen noch einmal zurückkommen zu wollen, bald einlösen wird.

Meinerseits möchte ich im Folgenden auf eine andere Quelle hinweisen, aus der die nordkaukasischen Sagen geflossen sein könnten, und die, wie mir scheint, noch weit detailliertere und wesentlichere Übereinstimmungen mit den Sagen aufzuweisen hat als die erwähnten kleinasiatischen Mythen.

Von den nordkaukasischen Varianten sind mir noch weitere vier bekannt. Ich teile im Folgenden alle Fassungen teils gekürzt, teils in vollständiger Übertragung mit, weil die russischen Sammelwerke und Zeitschriften, in denen die Varianten veröffentlicht sind, dem deutschen Leser schwer zugänglich sein dürften, und beginne mit zwei kabardinischen Überlieferungen, von denen Kabard. I[1] einige Zusätze enthält und in Einzelheiten verderbt ist. In Kabard. II[2] heißt es: „Sosrukos Mutter Setanej ging eines Tages an den Fluß um Wäsche zu reinigen. Am andern Ufer des Flusses saß ein alter Hirte, der sein Vieh weidete. Als er jenes Weib erblickte, verliebte er sich in ihre weißen Brüste und sprach: «Mein Same geht zu dir, Setanej!» — Als er seinen Samen unwillkürlich sich ergießen ließ, geriet dieser in einen Stein; Setanej bemerkte es, trug den Stein in ihr Haus und verwahrte ihn in einem Kasten. Der Stein ward von Tag zu Tag größer; Setanej kannte die Zeichen einer Schwangerschaft, und als der Stein groß geworden und neun Monate verflossen waren, brachte sie ihn in die Schmiede, als er aber zu bersten begann, ließ sie ihn vom Schmied zerschlagen. Dieser blickte in das Innere hinein: ein kleiner Knabe lag darin. Mit der Zange packte ihn der Schmied an beiden Hüften und zog ihn hervor. Nach-

[1] *Sbornik svěděnij o Kavkazskich gorcach* V, 1871, 3, 51.

[2] *Sbornik materialov dl'a opisan. městn. i plem. Kavkaza* XII, 1891, Kabardin. Texte [s. 3 ff.

dem man den Knaben herausgenommen hatte, erzog ihn Setanej bis er ein Mann geworden war. Diejenigen Stellen der Hüfte, an denen die Zange ihn berührt hatte, wurden knöchern.[1]"

Die Sage berichtet von der übernatürlichen Entstehung eines Helden, was in dem Märchen- und Sagenschatz aller Völker bekanntlich ein außerordentlich beliebtes Motiv ist, und sie stellt die Geburt als die Folge eines Zustandes geschlechtlicher Erregung dar, der zur Befruchtung eines Steines führt.[2] Es ist nachzutragen, daß Kabard. I das Bild weiter ausschmückt und erzählt: auch die Frau habe zu gleicher Zeit am eigenen Leibe die Zeichen der Schwangerschaft verspürt, doch kommt es zu keiner Entbindung, die der Steingeburt parallel liefen. Dagegen hat die Fassung eine Erklärung für die Unverletzlichkeit des Knaben, von der in den Sagen oft die Rede ist, indem sie berichtet, daß er glühend wie das Feuer aus dem Stein gekommen und in den Fluß getaucht worden sei und dadurch einen Körper hart wie Stahl erhalten habe[3], doch fehlt in der Überlieferung das Wachsen des Steines und das Motiv der einen verwundbaren Stelle an den Hüften.

Eine dritte Sage findet sich bei den Čečencen.[4] Sie berichtet zwar von der Geburt des Stammvaters der noch heute existierenden Familie Gazdijev oder Bazorkin, doch stimmt die Sage in allen wesentlichen Punkten so genau mit den Varianten über die Geburt des Helden Sosruko überein, daß an einer späteren Übertragung, die Ahnenstolz veranlaßt haben mag, nicht gezweifelt werden kann. Čeč. I lautet folgender-

[1] D. h. verwundbar, vgl. *Sbornik mater.* XII, 1, 46.

[2] In Kabard. I läßt der Hirte durch Selbstbefriedigung verbunden mit Exhibition seinen Samen in den Stein gelangen.

[3] Ähnlich heißt es von Achilleus, worauf Professor F. v. der Leyen mich aufmerksam machte, daß er von Thetis ins Feuer gehalten worden sei, um sein vom Vater überkommenes sterbliches Teil zu tilgen (vgl. Mannhardt W F K II, 52).

[4] = Čeč. I, *Etnograf. Obozr.* XIII, 1901, 1, 35 f. (= N. S. T. in *Etnogr. Obozr.* XX, 3, 89.)

maßen: „In der Nähe einer Ortschaft befand sich ein gespaltener Stein. Ein junger Mann legte sich auf den Stein und entschlummerte. Zu dieser Zeit ging das von ihm geliebte Mädchen an ihm vorüber; er erblickte sie im Traum und wohnte ihr bei: sein Same gelangte in den Spalt des Steines. Als der junge Mann aufgestanden war, schloß sich der Stein, und an seiner Oberfläche bildete sich ein Knollen. Der junge Mann fragte wissende Leute: «Was bedeutet das?» Man antwortete ihm, er solle stets auf den Stein achtgeben. Der Knollen wuchs seitdem fortwährend, im neunten Monat barst er, und ein Kind kam aus ihm hervor. — Von diesem Kinde stammen die Gazdijev (oder Bazorkin) ab."

Das interessante Traummotiv in dieser Variante ist sicherlich ein wirkungsvoller Zug und gibt eine nicht ganz so rohe Erklärung der Steinbefruchtung, als sie die oben besprochenen Fassungen bieten, allein ist es ursprünglich? Ich glaube im weiteren Verlauf der Untersuchung[1] diese Frage bejahen zu dürfen, weil die Analogien jüdischer und persischer Überlieferungen dafür zu sprechen scheinen. Hier möchte ich noch bemerken, daß das Traummotiv, wie ich von ärztlicher Seite belehrt werde, rein physiologisch genommen die ursprünglichere und typischere Erklärung für den Samenerguß gibt. Die Vorgänge in den übrigen Fassungen schildern geradezu gewisse Schwäche- und Krankheitszustände und weisen mehr auf eine singuläre Entstehung der betreffenden Züge, die vielleicht dazu bestimmt waren, das vergessene Traummotiv zu ersetzen.

Bemerkenswert ist auch die Anschauung von dem Einfluß der nahen Geliebten auf den Schläfer; hier scheint der Versuch einer rationalen Erklärung für die Entstehung des Traumes gemacht zu sein. Den Traumgeliebten kennen ja auch die Märchen; sie steigern jedoch die Fernwirkung ihrem Stile getreu bleibend bis ins Ungemessene und erzählen etwa, daß ein Jüngling und in fernen Landen ein schönes junges Weib

[1] Vgl. unten S. 521.

einander gleichzeitig im Traume erblicken und in Liebe zum unbekannten Bilde entbrennen.[1]

Čeč. II[2] hat an Stelle des Traummotivs denselben Zug wie Kabard. II. Die Fassung lautet: „Ein Mädchen melkte Kühe; nahe dem Orte wo dieses geschah, befand sich ein blauer Stein. Ein junger Mann, der jenes Mädchen liebte, setzte sich auf den Stein und während er auf die Geliebte schaute, geriet er in Erregung, wodurch in ihm etwas geschah, und daraus entstand im Stein der Fötus Soska-Solsas. Die heilige Frau Seli-Sata wußte davon; sie ging hin, zerschlug den Stein und hob den Soska-Solsa heraus."

Es sind uns ferner noch drei osetische Fassungen[3] überliefert, die in Einzelheiten von einander abweichen. So erzählt Oset. I, daß eine Frau mit Namen Satana ihre Hosen auf einem Steine ausgebreitet hatte, auf die Vastirdži harnte. Dadurch, heißt es, gelangte in den Stein die Seele des nachmaligen Helden Sozriqo.[4] — In der lückenhaften Überlieferung Oset. II ist es die Frau des Helden Xämits, die mit ihrer Wäsche beschäftigt ist. Ein Hirte auf der anderen Seite des Flusses verliebt sich in sie, lehnt sich an einen Stein, — und in dessen Innern entsteht der Knabe Soslan, der durch (Waschen? mit) Wolfsmilch unverwundbar gemacht wird.

Oset. III ersetzt in echt märchenhafter Weise den Fluß durch das Schwarze Meer und erzählt, daß der Hirte Tel'ves

[1] Vgl. Rohde *Griech. Roman* 1876, 44 ff. Gruppe *Griech. Mythol.* II, 1357 Anm. 2. *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 15, 325 Anm. 2.

[2] *Etnograf. Obozr.* 13, 1, 35 (= N. S. T. in *Etnogr. Obozr.* 20, 3, 89).

[3] Oset. I = Miller *Osetinskije etjudy* I, 1881, 29 f. = N. S. T. *Etnogr. Obozr.* 20, 3, 90, übers. von Hübschmann *Zeitschrift d. d. morgenl. Gesellsch.* 41, 1887, 547. Oset. II = Miller a. a. O. 147. Oset. III = *Sbornik svěd. o Kavkazě* I, Tiflis 1871, S. 172, vgl. Miller *Etnogr. Obozr.* 20, 3, 90 Anm. 1.

[4] Über die hier genannten Personen aus den osetischen Heldensagen findet man nähere, aber dem jetzigen Stande der Forschung nicht mehr genügende Zusammenstellungen bei Hübschmann *Zeitschr. d. d. morgenl. Gesellsch.* 41, 525 ff. und 534.

vom jenseitigen Ufer aus die Satana erblickte und ihr unziemliche Anträge machte: „Satana war einverstanden, doch infolge der riesigen Entfernung fiel der Same auf einen Stein, aus dem Batraz geboren wurde." Eine recht ausführliche, ja sogar mit Nebensächlichem etwas belastete Fassung, die mit den beiden Kabardinischen Varianten viele Motive gemeinsam hat, ist im Kreise Pjatigorsk bei den Bergtataren aufgezeichnet[1], deren Sitze unmittelbar neben denen der Kabardiner liegen: „Es lebte einst ein Hirte mit Namen Sodžuk. Als er einmal am Ufer des Flusses Edil' Schafe weidete, erblickte er auf der gegenüberliegenden Seite die schöne Fürstin, die wahrsagende Satanoj, die (dort) Wäsche wusch. Sodžuk lehnte sich an einen Stein, betrachtete mit Wohlgefallen die blendendweißen Hände (der Fürstin) und ließ sich von ihrer Schönheit hinreißen. Da bildete sich auf dem Stein, an den er sich lehnte, der Fötus eines Kindes. Die wahrsagende Satanoj fühlte dies auch selbst und war sehr erfreut, weil sie kinderlos war. Mit größter Sorgfalt begann sie den Zeitpunkt zu berechnen, an dem man das Kind aus dem Stein würde herausnehmen können. Im Laufe dieser Zeit bestellte Satanoj beim Schmiede Dëuët 60 Hämmer. Als der letzte Tag der Frist angebrochen war, bat sie 60 junge Leute sie zu begleiten, nahm eine Menge Getränke mit sich und ging zu dem ihr bekannten Stein, auf dem sich schon eine große Beule gebildet hatte. Die jungen Leute machten sich sofort ans Werk: mit großer Vorsicht behauten sie die Beule von allen Seiten. Als nun Satanoj sah, daß nur noch eine ganz dünne Schicht nachgeblieben war, machte sie in der Zeit der Erholung alle jungen Leute trunken, wodurch sie rasch einschliefen; darauf behaute sie behutsam die nachgebliebene Schicht und nahm ohne besondere Schwierigkeit das Kind heraus, das einen Schopf

[1] *Sbornik mater. dl'a opis. městn. i plem. Kavkaza* I, 2, 37 f. In den Besitz einer Abschrift von dieser Variante bin ich durch die liebenswürdige Vermittlung des Herrn Priv.-Doz. Rudnev in St. Petersburg gelangt.

ähnlich einem Kamm auf dem Kopfe hatte und Beine so dünn, wie ein Bratspieß. Satanoj übergab das Kind den Džinn zur Erziehung, die seinen ganzen Körper wie Stahl härteten, ausgenommen die beiden Kniee. So wuchs das Kind mit Namen Sosruko bei den Geistern heran, die es in jeder Nacht der Satanoj brachten, damit sie es sehen konnte. Das dauerte so lange, bis es groß geworden war."

Die vorliegenden Varianten der Steingeburtsage geben ein in den Hauptpunkten einheitliches Bild. Wenn man einige Abweichungen übergeht und Nebensächliches abstreift, bleibt als typisches Schema etwa Folgendes: die Schönheit einer Frau bewirkt in ihrem Bewunderer, der auf einem Steine sitzt oder liegt, eine geschlechtliche Erregung. Des Mannes Same gelangt in den Stein, befruchtet ihn und erzeugt im Innern einen Knaben, der nach neun Monaten durch Zerschlagen des Steines zur Welt befördert wird.

Im Mittelpunkt der Sagen steht der wunderbare Stein, dem weiblich-anthropomorphe Eigenschaften zugesprochen werden. Diese Vorstellung ist eine weitverbreitete[1] und sicherlich primitive, für Gebirgsvölker, wie alle an Steine anknüpfenden Sagen, vielleicht besonders charakteristisch. Analog der Überzeugung von einem Kommen des Menschen aus der Erde ist bei manchen Völkern an eine Entstehung aus Fels und Stein geglaubt worden.[2] Das war sicherlich auch die Grundlage für die nordkaukasischen Sagen, wenn sie auch deutliche Spuren des Verfalls, des allmählichen Verschwindens dieses Glaubens bei aufsteigender kultureller Entwicklung seiner Träger zeigen. So berichten die Überlieferungen nicht von der Geburt des ersten Menschen oder von der Entstehung eines Volkes oder Stammes[3], sondern von einem bestimmten, besonders bewunderten Helden,

[1] Tylor *Anfänge der Cultur*, übers. von Spengel und Poske II, 163.

[2] A. Dieterich *Mutter Erde* 64.

[3] Nur in Čeč. I ist der Steinentsprungene auch der Stammvater einer bestimmten Familie.

dem Ahnenstolz und Verehrung wohl gerne einen ähnlich übernatürlichen Ursprung zuweisen mochten, wie er einst vom Stammvater des ganzen Volkes geglaubt worden war. Die Sagen unterstreichen das Verschwinden dieses Glaubens in naiv-anschaulicher Weise noch dadurch besonders, daß sie berichten, nur die „heilige Frau Setanej" oder „wissende Leute" kannten das Geheimnis des gebärenden Steines, dem das profanum vulgus, die jüngere Generation verständnislos gegenüberstand.

Der auffallende Zug der Sagen von der Befruchtung des Steines durch menschlichen Samen findet sich, wie oben bereits erwähnt, auch in kleinasiatischen Mythen. Wichtiger jedoch für die Genesis der kaukasischen Überlieferungen scheint mir eine Sage, die Liebrecht in seinen Anmerkungen zu Gervasius von Tilbury nach d'Herbelot zitiert[1] und die folgendermaßen lautet[2]: *Adam s'étant endormi, et ayant le visage d'Eve sa femme fortement imprimée dans son imagination, crut l'embrasser. Cette image amoureuse causa en lui le même effet que la véritable possession aurait pu produire; de sorte que la semence féconde de ce premier père des hommes étant tombée à terre, il s'en forma une plante, qui prit la figure humaine et devint enfin le Caiumarath dont nous parlons.*

Hier findet sich das Traummotiv wieder, das auch in Čeč. I enthalten ist[3], doch ohne den Zusatz vom Vorbeigehen der Frau. d'Herbelot erzählt die Sage nach einer alten Geschichte oder einem Roman *Caiumarath Nameh* und meint, daß sie „mit den Träumereien der Rabbinen" viel Ähnlichkeit habe. Das ist in der Tat eine durchaus richtige Beobachtung, die wir sogleich bestätigt finden werden.

Die Befruchtung des Steines wird in allen kaukasischen Sagen auf die geschlechtliche Erregung eines Mannes zurück-

[1] *Otia Imperialia* S. 70.

[2] In der deutschen Ausgabe von d'Herbelots *Orientalischer Bibliothek* (Halle 1785) II, 78.

[3] Vgl. oben S. 512.

geführt, die durch die Schönheit einer Frau hervorgerufen worden ist. Hier bewirken also die Reize eines lebendigen weiblichen Wesens dasselbe, wie die Schönheit eines steinernen Frauenbildnisses in den spätjüdischen Traditionen vom Antichrist. Satan erzeugt allen einschlägigen Überlieferungen zufolge (mit Ausnahme des Midrasch vajoscha) den Armilus = Antichrist aus einem Stein[1], dem mehrere Zeugnisse die Gestalt eines schönen Mädchens zuschreiben.[2]

Die Übereinstimmung der beiden Sagenkreise geht in den wichtigsten Zügen bis in die kleinsten Details. Man vergleiche Eisenmenger II, 705, wo nur an Stelle Satans die Gemeinschaft der Gottlosen tritt: „Es wird gesagt / dass in Rom ein Marmelstein sey / welcher die Gestalt einer schönen Jungfrauen habe / und nicht durch Menschenhände gemacht / sondern von dem heiligen gebenedeyeten Gott durch seine Krafft also erschaffen sey: und dass die gottlosen Bösewichter unter den Völckern der Welt solchen Stein erhitzen / und mit demselben Unzucht treiben werden / und Gott ihren Saamen in demselben bewahren / und aus demselben eine Creatur erschaffen / und ein Kind formiren werde / und dass der Stein sich nachgehends spalten / und aus demselben die Gestalt eines Menschen kommen werde / welcher Armillus heisset. Dieser wird der Widersacher seyn / welchen die Völcker den Antichrist nennen." Auch eine Episode aus der Virgilsage[3] gehört in den gleichen Anschauungskreis, sowie die Erzählung vom Astrolabius in der Kaiserchronik.[4]

[1] Bousset *Der Antichrist.* Gött. 1895, S. 68.

[2] Sam. Krauß *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen.* Berlin 1902, S. 217. 291 Anm. 10. Eisenmenger *Entdecktes Judentum* II, 705. 709.

[3] Vgl. die Fassung bei Praetorius *Anthropodemus Plutonicus* etc. I, Magdeb. 1666, S. 250 = Liebrecht in Pfeiffers *Germania* X, 414. Krauß a. a. O. 217 u. 291 Anm. 11. Güdemann *Geschichte des Erziehungswesens* etc. Wien 1884, S. 220 u. 332 f., dazu die Literaturangaben S. 332 Anm. 15. — Nach Krauß dürfte eine Beeinflussung der Virgilsage durch die Armilussage wahrscheinlicher sein, als der umgekehrte Fall, den Güdemann verteidigt.

[4] Vers 13117 ff.

Über d'Herbelots Quelle habe ich nichts Näheres in Erfahrung bringen können, doch enthält sie augenscheinlich Motive der persischen Eschatologie, die sorglos durcheinander geworfen sind. Nur ist es hier nicht Adam, dessen Same auf die Erde fällt und eine Pflanze erzeugt, sondern aus Gayomards, des parsischen Urmenschen Samen entsteht 40 Jahre nach seinem Tode das erste Menschenpaar, Mashya und Mashyana in Gestalt einer Reivaspflanze.[1]

Wenn nun d'Herbelot in seiner vermutlich persischen Quelle Anklänge an rabbinische Traditionen findet, so bestätigt sich das vollkommen, wenn man die spätjüdischen Berichte vergleicht, die über die Zeit der Trennung Adams von Eva handeln. Da heißt es z. B., daß Adam mit zwei weiblichen Geistern, die sich zu ihm gesellten, Teufel und Nachtgespenster erzeugte[2] und weiter, daß während dieser Zeit die gottlose Lilith zu Adam gekommen sei „wider seinen Willen / und wurde von ihm . . . beschlaffen / und gebar von ihm viel Teuffel / Geister und Nachtgespenster".[3] Wie dieses „wider seinen Willen" aufzufassen ist, dafür erhalten wir sofort die Erklärung, es seien dies alles Traumgespenster[4], die sich die hilflose Lage des Menschen im Schlaf zu nutze machten um ihn zu schädigen und für sich selbst Nachkommenschaft zu erzielen, indem sie ihn zu einem fiktiven Beischlaf nötigten Es sind also erotische Traumsagen, von denen die persische und die jüdischen Überlieferungen berichten, wie sie ja auch anderen Völkern nicht fremd sind.[5]

[1] Bundehesh cap. 15. Windischmann *Zoroastr. Studien* hrsg. von Spiegel, 1863, S. 213 ff. Bousset *Hauptprobleme der Gnosis* (Gunkel-Bousset *Forschungen* etc. H. 10), Göttingen 1907, S. 205. — Gayomard wird übrigens auch noch in einer anderen Überlieferung als Sohn Adams bezeichnet: in Sehir-eddins *Geschichte von Tabaristan, Rujan u. Masanderan* (nach Ferd. Justi *Iran. Namenbuch*, Marburg 1895, S. 109).

[2] Eisenmenger a. a. O. I 374. 461. II 412—415.

[3] Ebda. I, 461. II, 413. 414. [4] Ebda. II, 409. 422. 423 usw.

[5] Roscher *Ephialtes* 9. 17. 30 (in den Abhandl. d. Sächs. Ges. d. Wissensch. XX, 1900).

Während in den iranischen Quellen die Drukhs[1] oder Drujas[2] die Traumerscheinungen hervorbringen, sind es der jüdischen Anschauung nach Lilith und andere weibliche Geister. Das sinnliche Traumbild[3], das ein jeder aus eigener, sich öfter wiederholender Anschauung kannte, hat den Menschen, auf je tieferer kultureller Stufe er stand, desto stärker beunruhigt und eine Erklärung gefordert; daß sie „übernatürlich" ausgefallen ist, stimmt zu allem, was wir von der mythologischen Denkweise der Vorzeit wissen. Der zugrundeliegende Glaube dieser Erklärung ist augenscheinlich folgender: der den Körper des Menschen im Schlaf verlassende Same verkommt nicht nutzlos, sondern erzeugt dämonische Wesen, wobei man sich analog der wirklichen Zeugung einen weiblichen, den Samen empfangenden Teil, man möchte fast sagen, zudenken mußte, denn man sah und fühlte ihn ja mit lebhafter Deutlichkeit im Traume. Die jüdische Angelologie ist von der persischen ungemein stark beeinflußt, ja sogar zum größten Teil von dorther bezogen, wie Kohut a. a. O. nachgewiesen hat. Für die Antichristtradition, wie sie in den oben zitierten Fassungen vorliegt, läßt sich das wohl nicht mit der gleichen Sicherheit behaupten, aber ist sie nicht auf demselben Glauben begründet wie die persisch-jüdischen Anschauungen über erotische Träume? Denn auch die Armilussage berichtet von nichts anderem als Pollutionen im Schlaf[4], die durch die Schönheit der Steinfigur hervorgerufen werden, wobei nur der eine Umstand zunächst unerklärt bleiben muß, aus welchem Grunde nämlich die Dämonin durch das Marmorbild einer Jungfrau ersetzt worden ist. Dieser immerhin lückenhafte Zusammenhang ist jedoch für die nordkaukasischen Überlieferungen

[1] Windischmann *Zoroastr. Studien* 32. — Nach armenischem Glauben sind es Teufel, s. Haxthausen *Transkaukasia,* Leipzig 1856, I, 325.

[2] Kohut *Über die jüdische Angelologie* etc. Leipzig 1866, S. 60.

[3] Vgl. Roscher a. a. O. 38 über *ὀνειρωγμοί*, insomnia Veneris.

[4] Vgl. besonders Jellinek *Bet-ha-Midrasch* II, 60. Krauß *Leben Jesu* 291 Anm. 10.

von geringerer Bedeutung, da gerade sie der rabbinischen Steintradition näher stehen, als der persischen Sage vom Urmenschen. Dieses Zusammentreffen ist gewiß kein zufälliges, denn die Geschichte und die Beobachtungen zahlreicher Ethnologen bestätigen es, daß jüdischer Volksglaube schon in sehr früher Zeit im Kaukasus heimisch und den dortigen Eingeborenen bekannt werden konnte. Bereits Uslar und dann Pfaff und Seidlitz hatten bemerkt, daß viele kaukasische Völker sich mit eingewanderten Juden stark vermischt haben[1] und die neueren Forschungen bestätigen dieses nachdrücklich. Demnach sind die Juden spätestens im 2., 3. Jahrhundert v. Chr. in den Kaukasus gekommen, sitzen um 700 n. Chr. in der Gegend nördlich von Derbent und haben sich einesteils besonders mit nordkaukasischen Völkern (Čečenen, Lesgiern) vermischt, während sie andererseits bis auf die Neuzeit gesondert und in Gruppen beisammen wohnen und ihrer Religion treu geblieben sind.[2] Nach Erckert ist die Provinz Dagestan „von durchweg auffallend jüdischen Physiognomien" eingenommen; er hat am Kuban Juden angetroffen und in den Gegenden nördlich von Dagestan eine starke Beimischung jüdischen Blutes bei den Eingeborenen bemerkt.[3] Ferner berichtet auch ein Čerkesse, daß er in der Lebensweise, den Sitten und Gebräuchen seiner Landsleute viel Ähnlichkeit mit den Juden gefunden habe.[4] Die Nachweise, deren Zahl sich noch leicht vermehren ließe[5], bestätigen somit, daß eine, nur bisher leider noch nicht genauer untersuchte Beeinflussung des Volksglaubens nordkaukasischer Stämme durch den der eingewanderten Juden stattgefunden hat. Dafür scheinen auch die auffallenden Übereinstimmungen der eschatologischen Tradition der Juden mit

[1] *Ausland* 1874 Nr. 45, S. 897.
[2] Erckert *Der Kaukasus und seine Völker* 1887, S. 299. 301.
[3] Erckert S. 362.
[4] Vgl. *Seidlitz* im *Ausland* 1874 Nr. 45, S. 897.
[5] Vgl. noch *Archiv f. Anthropol.* N. F. Bd VIII, 237—245.

den kaukasischen Steingeburtsagen zu sprechen. Die Summe der übereinstimmenden Details besonders in der Schilderung der Zeugung, Entwickelung und Entbindung des Kindes ist so groß, daß, wenn auch eine direkte Abhängigkeit nicht gesichert erscheint, die Möglichkeit einer Wanderung und Umformung des Erzählstoffes nicht ohne weiteres abzuweisen ist. Es wäre in diesem Falle der interessante Vorgang zu beobachten, daß ein altes Motiv des Volksglaubens in seiner inneren Haltung auf fremdem Boden der Sage angepaßt und zu einem schmückenden Ornament der bereits in das Gebiet des Märchens hinübergleitenden Geburtsgeschichte heldischer Ahnen geworden ist.

Geht nun der gesamte Steingeburtsagenkreis sowohl auf jüdischem wie nordkaukasischem Boden im letzten Grunde auf Traumvorstellungen und -Erlebnisse zurück, so erscheint die Vermutung, daß unter allen kaukasischen Fassungen lediglich Čeč. I[1] in ihrem Traummotiv einen ältesten und für das Thema wesentlichen Zug gewahrt hat, nicht mehr so gewagt, und nur den Mängeln der Überlieferung wäre es dann zuzuschreiben, daß die Feststellung, wo und warum der Zug aus dem Sagenkreise verschwunden, nicht möglich ist.

Zum Schluß wäre noch zum Vorgang der Zeugung und der Entbindung aus dem Stein in den kaukasischen Sagen einiges mitzuteilen. Es findet sich in fast allen Fassungen die Angabe, daß der Stein mit Gewalt geöffnet werden muß, um den im Innern entstandenen Knaben an das Tageslicht zu befördern. Ähnliches berichtet die Überlieferung von der Entbindung des Helden Batraz, von dem in Oset. III bereits die Rede war.[2] Zahlreiche Sagen erzählen nämlich, daß seine Mutter durch Spucken[3], Anhauchen[4] oder auf nicht näher

[1] Vgl oben S. 512. [2] Vgl. oben S. 514.

[3] *Sbornik svěd. o Kavkazě* I, Tiflis 1871, S. 163 f. *Sbornik svěd. o Kavkazskich gorcach* V, 3, 31.

[4] Miller *Osetinskije etjudy* I, 17.

beschriebene Weise[1] am Rücken ihres Gatten Chamic ein Geschwür hervorbrachte[2], aus dem nach neun Monaten Batraz herausgeschnitten werden mußte. — Das weitverbreitete Zaubermittel, der Speichel[3] des Menschen ist hier eigenartig verwendet. Zeugende Kraft wird ihm in Sage und Märchen oft zugesprochen[4]; in ihm oder lediglich durch Anhauchen kann die Lebenskraft übertragen werden.[5] Liebrecht zitiert in seinen Anmerkungen zu Gérvasius[6] eine haitische Parallele, die mit den kaukasischen Sagen in dem hier in Frage kommenden Punkt aufs Genaueste übereinstimmt.

---

[1] *Sborn. sved. o Kark. gorc.* IX, 2, 8. Miller *Oset. et.* I, 148.

[2] Meist geschieht es deswegen, weil diese Frau, eine durchaus märchenhafte Gestalt (Tochter des Meerkönigs, vgl. *Sborn. svěd. o Kark. gorc.* IX, 2, 8), vom Unfriede stiftenden Sirdon erblickt worden ist oder weil ihr dieser das Schildkrötenhemd geraubt hat. Sie muß nun ihren Gatten verlassen und dahin zurückkehren, von wannen sie gekommen ist, doch „übergibt" sie vorher auf die angegebene Weise ihrem Manne das von ihr bereits empfangene Kind.

[3] Wuttke *Der deutsche Volksaberglaube*[3] s. v. „Speichel" und „Spucken". Wundt *Völkerpsychologie* 2, 2, 19. Rohde *Der griech. Roman* 1876, S. 266. Gruppe *Griech. Myth.* II, 890 Anm. 4. Potanin *Vostočnyje motivy* 164 Anm. 2. *Sborn. svěd. o Kavk. gorc.* VII, Anhang S. 10. *Etn. Obozr.* XIII, 1901, 1, 62 f. — Vgl. auch oben S. 513, wo dem Harne Zeugungskraft zugeschrieben wird.

[4] F. v. d. Leyen in *Herrigs Archiv* 114, 5. Liebrecht *Zur Volkskunde* 79, 304 Anm. 3. Dähnhardt *Natursagen* I und II, s. v. „Speichel". Potanin a. a. O. 264; derselbe *Očerki sěvero-zapadnoj Mongolii* IV, St. Petersburg 1889, 277 und 279. *Etn. Ob.* XII, 1900, 4, 69 f.: aus Gottes Speichel und in einer Variante aus seinem Husten entsteht die Quäkerente (Satan). — Ein Geisterkuß verursacht bei Firdusi das Herauswachsen zweier Schlangen aus der Schulter des Königs Sohak, vgl. *Russ. Revue* 23, 1883, S. 203. Görres *Heldenbuch v. Iran* Berlin 1820, I, 18 f. — Zu gebärenden Körperteilen vgl. Grimm *Mythol.*[4] I, 466. 473. Schirren *Wandersagen* 135. Nahe stehen diesen Mythen die Schöpfungen aus Körperteilen. Zu Grimm a. a. O. I, 473 über Imir vgl. die indischen Spekulationen, über die Näheres bei Bousset *Hauptprobleme der Gnosis* (Forschungen H. 10 Göttingen 1907) S. 209 ff., bes. 211 Anm. 1.

[5] Bethe *Rhein. Museum* N. F. Bd 62, 462. Vgl. Negelein *Archiv f. Rel.-Wiss.* VI, 326 zum „Einblasen" der Seele.

[6] S. 71 Anm. 2.

Dort sind es vier Brüder, Ureinwohner von Haiti, die ruhelos umherirren, nachdem sie durch Zerbrechen eines Kürbisses die große Sintflut verursacht haben. Sie bitten einen Bäcker um Brot, dieser speit jedoch voll Zorn den ersten der Brüder so heftig an, daß an diesem eine große Geschwulst entsteht, die mit einem scharfen Stein aufgeschnitten wird und ein Weib hervortreten läßt. — Auch die Steingeburt in Čeč. I (s. oben S. 512 und 514), wo von einem Knollen, der sich auf dem Stein bildet, erzählt wird, gehört hierher. Diese Fassung beweist, daß der Steingeburtsagenkreis und die „Spuckgeburt" nicht ohne gegenseitige Beeinflussung geblieben sind, daß die einzelnen Motive vertauscht und bald diesem, bald jenem Kreis anhaften konnten. Die Sagen beweisen ferner aufs Schlagendste, daß „Speien" auch dem halbkultivierten Nordkaukasier gleich „Zeugen" galt.

Der Zug von der gewaltsamen Befreiung des nachmaligen Helden bei seiner Geburt ist ein entschieden typischer und ursprünglicher, weil in fast allen Sagen zu finden. Er fehlt nur in Čeč. I, wo es heißt, daß der Knollen auf dem Steine barst und in der auch sonst sehr lückenhaften Fassung Oset. III. Dieses Herausschneiden oder -schlagen finden wir auch in Schöpfungsagen kaukasischer und ural-altaischer Völker. So erzählt eine svanetische Überlieferung, daß Gott zu Anfang in einem Felsen war, den er zerspaltete, weil er es müde war allein zu sein.[1] Besonders aber ist es der Teufel, den man sich steinentsprungen dachte und dem Gott durch Zertrümmern des Steines, oft gegen den Rat der Engel, zum Leben verhilft[2]

[1] Dähnhardt *Natursagen* I, 32.

[2] Dähnhardt I, 33 Anm. 1 u. 33; ebda. S. 61 wird Saitan der mordvinischen Sage zufolge aus einem Berge herausgeschlagen; vgl. auch a. a. O. S. 31 die georgische Überlieferung, wo Sammael unter einem Blaustein hervorgeholt wird. — Ferner: *Sborn. mater.* XVII 2, 144 Anm. 1 (svanet.); Smirnov *Votjaki* (Kazan 1890) S. 239, wo dem Schaitan aus den Splittern des Steins Gefährten entstehen. — Die Sagen, in denen Satan durch Funkenschlagen aus Steinen andere Teufel erschafft (vgl. Dähnhardt I, 60. 62. 67), scheinen zu sehr auf den Eigenschaften des Feuersteins zu beruhen, um hier herangezogen werden zu können.

und somit die Stelle des Schmiedes (in Kabard. II) oder der weisen Frau Satana (in Kabard. I, Oset. I und Čeč. II) vertritt.

Ich wage keine Vermutung über den Ort der Entstehung dieser Sagen und möchte auch nicht behaupten, daß sich in den nordkaukasischen Sagen Spuren von Beeinflussung nachweisen ließen, denn aus der Überlieferung vom gebärenden Stein konnte sich sehr wohl die Anschauung selbständig entwickeln: das Kind müsse aus der es umgebenden starren Steinmasse mit Gewalt befreit werden. Allein jene Schöpfungsmythen erweisen die Stabilität des in Frage stehenden Motives und bestätigen wiederum den primitiven Volksglauben an ein Kommen lebender, in diesen Fällen dämonischer Wesen aus Stein oder Fels, der nach allem hier Mitgeteilten sehr verbreitet und im Bewußtsein einer großen Anzahl von Völkern fest haftend gewesen ist. Die kaukasischen Sagen aber zeichnen sich noch ganz besonders dadurch aus, daß sie die lebhafteste und anschaulichste Wiedergabe des Vorganges der Entstehung aus Stein enthalten, die überhaupt denkbar ist, denn sie erzählen die Steingeburt bis in geringste Details getreu den wohlbekannten sich oftmals wiederholenden Erfahrungen, die auch der primitive Mensch bei der Geburt seiner eigenen Kinder machte. Diese charakteristische Bewahrung der gegebenen nächstliegenden Analogie ist ein wertvoller Zug unserer Sagen, er verrät ihr hohes Alter und ist wichtig für das Verständnis des Volksglaubens der nordkaukasischen Halbkulturvölker.

Der Ursprung des Judicium offae

Von Adolf Jacoby in Weitersweiler

Das Hauptwerk über die Gottesurteile, Federico Patetta's Le Ordalie, gibt über die Entstehung und den Ursprung des judicium offae folgende Erläuterung[1]: „judicium offae (panis adjurati, casibrodeum, corsnaed, nedbraed (anglosass.), corbita (fris.), offa judicialis, caseus execratus). In questa prova, l'accusato doveva trangugiare una quantità determinata di pane e di cacio e se non lo poteva, era convinto. Se non erro, solo le leggi anglo-sassoni prescrivono questa forma d'ordalia, ma essa è usata anche in Francia, nella Frisia, e non è sconosciuta in Germania, come lo provano gli ordines, e la stessa espressione, che vi si mantiene tuttora: daß mir das Brot im Halse stecken bleibe.

Wilda, per sostenere l'origine cristiana del judicium offae, osserva che esso rassomiglia assai alla prova delle acque amare del vecchio testamento, ciò che è assolutamente falso, sia che si guardi i casi in cui si usa, o il modo in cui si compie, od infine gli effetti che produce. Si può invece giustamente paragonare alla prova del riso usata nell' India."

Daß diese Herleitung falsch ist und Wilda, wenn auch nicht mit seinem Vergleich mit der Probe des „verfluchten, bittern Wassers" Num. 5,12 fg., so doch Recht hatte mit der Annahme christlichen Ursprungs der Probe mit dem geweihten Bissen, soll im folgenden erwiesen werden.

Ebensowenig aber, wie die Herleitung aus Indien, läßt sich die andere von Kober[2] vertretene Ansicht halten, daß die Probe aus England stamme und von da erst nach Friesland, Frankreich und in die Gegenden des Unterrheins kam. Eine

[1] a. a. O. 202.

[2] Wetzer und Welte *Kirchenlexikon* V², 922.

Ahnung richtiger historischer Verhältnisse deutet sich in Kobers Vermutung an, daß proba offae und judicium eucharistiae nahe verwandt und eine vielleicht aus der anderen entstanden sei.

1

Die Formulare sind bekanntlich am besten zusammengestellt in der Sammlung von K. Zeumer, die der hier gegebenen Untersuchung zugrunde gelegt ist[1] und einen ausreichenden Einblick in das ganze Verfahren gewährt. Unter dem reichen Material für die Gottesurteile überhaupt nimmt die Probe mit dem geweihten Bissen einen breiten Raum ein.

Dem Verdächtigen oder Angeklagten (oder der Mehrzahl derselben) wurde unter bestimmten Gebeten und Beschwörungen Brot und Käse zum Genusse dargereicht. Konnte er die Elemente verschlingen, so war er unschuldig, blieben sie ihm in der Kehle stecken, so war er damit erwiesen und überführt.

Es ist zunächst der Beachtung wert, daß uns die Probe mit Käse und Brot so gut wie ausschließlich bei dem Verdachte des Diebstahls als Beweisverfahren entgegentritt, z. B. in Christi nomine incipiunt collectas ad malis furtis reprimendis[2] oder incipit probatio a cunctis furtis probandis[3].

Das Brot, das zur Probe verwendet wird, soll Gerstenbrot (panis ordeaceus) sein; so an vielen Stellen. Es wird wohl auch bestimmt, daß es trocken (siccus) sei[4], oder bisus[5], auch absque fermento.[6]

So sind weiter auch für den Käse genaue Angaben gemacht. Schafs- oder Ziegenkäse soll zur Anwendung kommen: caseus birbicinus factus in Madio, formaticus Maiensis de ovibus, caseus caprinus aridus.[7] Gewöhnlich beträgt die Menge und das Gewicht der Elemente 9 Denare.[8]

[1] *Monumenta Germaniae historica legum sectio* V: Formulae Merovingici et Karolini Aevi 599 fg., im folgenden abgekürzt MGHF.
[2] MGHF 632. [3] MGHF 633.
[4] a. a. O. 635, 5. [5] a. a. O. 629, 19. [6] a. a. O. 631, 40.
[7] a. a. O. 629, 19. 631, 40. 635, 5. [8] a. a. O. 661.

Auf die Elemente, die zur Probe dienen sollen, wird eine Inschrift gesetzt. Einmal heißt es: hoc debet scribi in circuitu formatici, antequam incipiatur missa et antequam cultro incidatur et debet integer esse: „convertetur dolor eius in caput eius et in verticem eius iniquitas eius descendet"; das ist Psalm 7,16.[1] Häufiger ist, daß auf Brot und Käse das Vaterunser geschrieben wird: et antequam dividantur, scribe „Pater noster" in utroque et postea sic debes benedicere; oder: finita missarum sollempnitate, adportetur caseus et panis ordaceus et inscribatur in eo oratio dominica et presentetur ante altare in patena argentea.[2] Im zweiten Beispiel wird wohl nur auf das Brot das Gebet geschrieben, wie denn auch ausdrücklich gelegentlich nur für das Brot die Aufschrift des Vaterunsers bestimmt wird.[3]

Von Interesse sind die Gebete und Exorcismen in den Formularen, besonders eine Gruppe, die ich Paradigmengebete nenne. Meine Beobachtungen gehen dahin, daß sie sich vornehmlich in den formulae judiciorum offae finden. Ihre Eigentümlichkeit besteht darin, daß sie eine Reihe biblischer, vor allem apokrypher Paradigmata aufzeigen, wie Unschuldige von Gott auf wunderbare Weise gerettet worden sind, Jonas, Daniel in der Löwengrube, Susanna, und andere Wunder, zumal auch neutestamentliche. Diese Gebete gilt es im Auge zu behalten.

Nach allen Anrufungen und Beschwörungen folgt nun die Probe. Den Erfolg derselben schildern die Formeln also nach den Gebeten: gula et lingua faucis suae sint constrictae et ligatae . . . inflatas bucas cum spuma et gemitu et lacrimis et doloribus faucis tuae sint constrictae et obligate, oder: nec panem nec caseum istum possit manducare, nisi inflato ore cum spuma et lacrimis fiat constrictus. Ähnlich sind die Sätze: panis vel caseus iste nec fauces eius nec guttur transire possit, oder: tremens manducans et tremebundus evomat quod accepit, te jubente. Auch folgendes findet sich: tremescat

[1] a. a. O. 631. [2] a. a. O. 635, 6. 668. [3] a. a. O. 671, 22. 681, 27.

tanquam arbor tremulus et requiem non habeat usque dum confiteatur; ferner: palleat, tremiscat et coangustetur spiritus etc.[1] u. a. m.

Anderes, was zur Vermehrung der Feierlichkeit und zur Verstärkung ihres Einflusses auf den Angeschuldigten diente, wie die Verwendung von Kreuzen aus Espenholz, die natürlich symbolisch-sympathetische Bedeutung hatten (vgl. oben arbor tremulus)[2], übergehe ich als weniger bedeutsam in diesem Zusammenhang.

Die ältesten angelsächsischen Bestimmungen[3] über den Probebissen finden sich in Aethelraeds Gesetzen, VI vom Kirchenfrieden § 18 (bei Schmid, Gesetze der Angelsachsen 133): „Und wenn man einen Geweihten mit Fehde belegt und sagt, er sei Täter oder Ratgeber, so reinige er sich mit seinen Magen, welche die Fehde mit ihm tragen mögen oder für ihn büßen. Oder wenn er keinen Magen hat, so reinige er sich mit seinen Genossen oder faste zum Probebissen und da geschehe, wie Gott beschließt."

Bei Cnut, Geistl. Gesetze c. 5 § 3: „und wenn man einen freundlosen Altardiener, der keine Eideshülfe hat, bezichtigt, so schreite er zum Probebissen und da geschehe, was Gott will, außer wenn er sich auf die Hostie reinigen kann."

Hier stehen also Probebissen und Abendmahlsprobe nebeneinander. Es wird auch, wie zum Abendmahlsgenuß, zum Probebissen gefastet (s. u. Abschn. 4). Beide Proben beziehen sich zunächst auf Altardiener, Geweihte, wie das judicium eucharistiae nach dem Wormser Konzil von 868 bei Diebstählen in den Klöstern angewandt wurde, wo die Mönche bei der Messe das Abendmahl nehmen und sagen mußten: corpus domini sit mihi ad probationem, eine Art purgatio canonica.[4]

---

[1] a. a. O. 629, 24. 631, 8. 632, 30. 636, 21 fg. etc.

[2] Vgl. dazu bereits *Fr. Jureti obs. ad Ivonis epist.*, MSL 162, 2, 345.

[3] Wilda in Ersch und Grubers Encyclopädie, *Ordalien* III, 4, 459.

[4] *Concilia Germaniae* von Hartzheim II, fol. 312.

Ein bekannter Fall mit tragischem Ausgang war der des Grafen Godwin, der des Brudermordes beschuldigt, an der königlichen Tafel äußerte, wenn er schuldig sei, möge ihm der Bissen im Halse stecken bleiben, was geschah.[1]

2

Einiges Erläuternde sei gesagt über den Brauch, auf die Elemente, Brot und Käse, Aufschriften zu setzen. Der Gedanke ist, daß der Genießende gleichsam die Formel und ihre Wirkung in sich aufnimmt. Wir stehen damit in der Magie drinnen.

Ist es nötig, im Rahmen einer Untersuchung über Gottesurteile auf das alttestamentliche Vorbild Num. 5 hinzuweisen, wo der Priester das der Unkeuschheit verdächtige Weib die in Wasser abgewischten, zunächst aufgezeichneten Fluchformeln trinken läßt? In der Volksmedizin hat sich dieser Brauch von langer Zeit her erhalten. Beispiele finden sich bei Pradel[2] oder Dieterich[3] u. a. m. Noch heute schreibt der Ägypter die Zauberformel mit Tinte nieder und gibt dann die in Wasser aufgelöste Schrift dem Erkrankten zu trinken.[4] Es ist nichts anderes, wenn zum Austreiben der bösen Geister die päpstlichen Konzeptionszettel verzehrt werden.[5]

Castalli erwähnt die Sitte der Jacobiten, den Kindern zur Stärkung der Seele Kuchen mit aufgeschriebenem Gebet zu geben: collyris super quod oratiunculam quandam scribunt Jacobitae, quae in psalterio eorum extat; tum pueris tradunt comedendum.[6] Das erinnert an das andere Mittel, ein Kind lernbegierig zu machen, indem man das ABC auf eine Schüssel schreibt, die für die heiligen Brote gebraucht wird, und die Schrift in Wein aufgelöst das Kind trinken zu lassen.[7]

[1] Lappenberg *Geschichte von England* I, 516. Du Cange, Glossarium v. Corsned. [2] *Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten* III, 381.
[3] Dietrich *Abraxas* 159. [4] *Der alte Orient* VI, 4, 26.
[5] *Abhandl. d. Götting. Akad. d. Wiss.* VIII, 1858—59, 161.
[6] *Lexicon syriacum* 803. [7] Pradel a. a. O. 381.

Auch die Juden kennen jene Kuchen, die man den Kindern gibt.[1]

Wenn nun auch auf einen Bissen *εἰς πρόσωπον ψωμίου* solche Inschriften gesetzt werden und dann dem Kranken dieser Bissen eingegeben wird,[2] so ist davon m. E. nicht zu trennen der Brauch, auf die Hostien das Pentagramma oder Hexagramma, die bekannten magischen Zeichen, oder auch ganze Sprüche aufzuprägen. So steht auf den Hostien das Trishagios der griechischen Kirche *ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος*, das überhaupt in der Magie eine bedeutsame Rolle spielte.[3] In Syrien weihte man mit diesen Worten das Brot.[4]

Im deutschen Aberglauben hat das Brot, das mit gewissen hebräischen Worten beschrieben ist, Kraft gegen Feuer; besonders wirksam ist dreimal geweihtes, vom Priester gemachtes Brot.[5]

Aber Wuttke teilt auch noch folgendes Überbleibsel mit: „Die im Mittelalter selbst in das Rechtsverfahren aufgenommenen Gottesurteile kommen in der Anwendung nur noch wenig vor; man ließ z. B. einen des Diebstahls Verdächtigen ein Stück geweihten Käse essen; dem Dieb blieb dann der Bissen im Halse stecken; im Sprüchwort hat sich dies noch erhalten, aber teilweise auch noch in der Anwendung: man schreibt auf ein Stück holländischen Käse bestimmte Buchstaben und Zeichen und gibt es dem Verdächtigen; ist er der Dieb, so wird er sich hüten, es zu essen.“[6]

Daß im fünfzehnten Jahrhundert der Brauch noch verbreitet war, dafür dient als Zeugnis c. 51 des 1455 geschriebenen Buch's aller verboten Kunst, unglaubens und der Zauberei

---

[1] Zunz *Zur Geschichte und Literatur* 168. Vgl. auch Gaidoz, les gateaux alphabétiques, in *Mélanges Renier* 1886. *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* XV, 94 ff. 181 f.

[2] Vassiliev, *Anecdota graeco-byz.* I, 339.

[3] Strzygowskis *Katalog der kopt. Denkmäler in Kairo* 139 fg.

[4] *Abhandl. f. d. Kunde des Morgenlandes* VII 3, 110.

[5] Wuttke *Deutscher Volksaberglaube* [2] 377.

[6] Wuttke a. a. O. 227.

von Hartlieb[1]: „mer vind man lewt die ainen Käs segnent und mainent, wer schuldig sei an dem Diebstahl der müg der Käs nit essen. wiewohl darein etlich saiffen für Käs geben wird noch ist es sünd.“ Die von Grimm hierher gezogenen bekreuzten Käse[2], die nach einer Anzahl Privilegien von 1430 an nur die Abtei des Klosters zum hl. Kreuz im Augsburger Bistum auf ihren Swayhöffen (= Viehhof, Schmeller, bayr. Wörterb.) herstellen durfte (Monumenta boica XVI, 50. 53. 55. 58. 61), gehören wohl nicht hierher, da das Kreuz eine Art Fabrikmarke war.

Dagegen haben wir ein Zeugnis aus dem 17. Jahrhundert in England. 1618 soll eine Hexe zu Lincoln auf eigenes Verlangen einer Art offa judicialis mit Butterbrot sich unterworfen haben; sie sei an dem Bissen erstickt.[3] Hier ist in leicht verständlicher Vertauschung die Butter an die Stelle des Käse getreten. Ich mache auf einen ähnlichen Brauch mit Butterbrot aus der Neumark, Osthavelland und der Gegend von Kyritz aufmerksam, wo ein kundiger Schäfer auf ein Butterbrot nebst einigen mystischen Zeichen die bekannte Formel sator arepo opera rotas schreibt, dann das Brot in zehn gleiche Teile zerschneidet und die einzelnen Stücke für je 1 Mark gegen Tollwut bei Hunden und Menschen verkauft.[4]

Brot und Käse als Mittel gegen den Biß toller Hunde nennt auch Qazwînî[5]: „Der Berg von Ulustân im Lande Rûm. Inmitten dieses Berges befindet sich etwas wie ein kreisförmiger Engpaß. Wer diesen passiert und, während er durchgeht, Brot und Käse ißt, und zwar am Anfang desselben hinein- und an seinem Ende wieder herauskommt, dem schadet der Biß des tollen Hundes nicht. Und beißt dieser irgendeinen anderen Menschen, so braucht er nur zwischen den beiden Füßen dessen, der diesen Engpaß passiert, durch-

[1] Grimm *D. Myth.* III[4], 428. [2] Grimm a a. O. II[4], 929 A. 1.

[3] The wonderfull discovery of the witchcrafts etc. p 11. Soldan-Heppe *Gesch. d. Hexenprozesse* I, 399 fg.

[4] *Verhandlungen der Berl. Gesellsch. für Anthropol.* 1883, 248.

[5] *Kosmographie*, übers. von Ethé I, 310.

zugehen und sein Unfall hat ebenfalls keine Gefahr. Das ist eine bei den Leuten dieser Landstriche weitverbreitete Geschichte."

Hängt vielleicht mit diesen merkwürdigen Resten mittelalterlicher Rechtspraxis und Magie auch der Glaube zusammen, der im Lüneburgischen sich findet, daß todeswürdige Verbrechen mitunter dadurch bestraft werden, daß der Richter den Verbrecher zur Einzelhaft verurteilt und ihm nur ohne Salz gekochte Milch mit hineingeschnittenen Rundstücken zu essen geben läßt, und der dann bei lebendigem Leibe von Würmern gefressen wird, das letztere eine alte Gottesstrafe?

Die Elemente werden durch die Aufschrift intensiv geheiligt und exorzisiert und damit jeder schädlichen Wirkung des Teufels entzogen. Auch der Diebstahl ist ja Wirkung des bösen Geistes, der mit seinen Kunstgriffen seinen Anhängern beisteht und darum durch die heiligen Worte und Formeln unschädlich gemacht werden muß. Der Exorzismus fehlt daher nicht, der, wie hier auf die Elemente gleichsam aufgeschrieben und auch über sie gesprochen, so auch über dem Wasser der proba aquae oder über den Eisen, die bei der Feuerprobe glühend gemacht werden, gesprochen wird.

Die Gebete der formulae zeigen ebenfalls noch ihren Zusammenhang mit den magischen Bräuchen und Gedanken. Das hat Michel im einzelnen erwiesen[1], und ich kann mich im wesentlichen auf seine Untersuchungen und meine eigenen Ergänzungen[2] berufen, in denen ich gerade die Gebete der Formulare für die Gottesurteile herangezogen habe. Das hohe Alter dieser Gebete ergibt sich schon daraus, daß in ihnen als ein häufig wiederkehrendes Paradigma Theklas Rettung, wie in den pseudo-cyprianischen Orationen, auftritt. Und zwar ist dies Paradigma unter ausschließlich kanonischen Schriften entnommenen ein Zeugnis dafür, daß die Gebete jener Zeit

[1] *Gebet und Bild* in *Studien über christl. Denkmäler,* herausgegeben von J. Ficker I, 1—34.

[2] *Monatsschrift für Gottesdienst und kirchl. Kunst* VIII (1903), 266.

ursprünglich entstammen, in der die Paulusakten noch kanonisch waren. Die Gebete selbst weisen nach dem Orient.

Eine der lateinischen Formeln, die mit den üblichen Worten beginnt: Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob, Deus dominus fortis, Deus angelorum etc., hat den kennzeichnenden Schluß: Sabahot. Sabahot. Abrahaam. Osiam. Osia. Ogla. vigila hanc peccaba. capadum. amarthabarbam.[1] Das ist nicht nur eine zufällige Entstellung, sondern eine der mystischen, aus hebräischen Floskeln zusammengesetzten Zauberformeln, wie sie uns häufig entgegentreten und eine antike Parallele an den sogenannten Ephesia grammata haben.

3

F. Dahn hat für das Ordal mit Käse und Brot auf die Reisprobe der Inder hingewiesen und ihm folgten andere nach. Dieser Probe sei dann von der Kirche auch die Abendmahlsprobe nachgebildet worden.[2]

In der Tat findet sich die Abendmahlsprobe öfters ganz gleichartig gestaltet der Probe mit Käse und Brot. So führt Dahn mit Recht das Beispiel aus Trithemius an, wo es heißt: et si aliter est quam dixi et iuravi, tunc hoc Domini nostri Jesu Christi corpus non pertranseat gutur meum, sed haereat in faucibus meis, strangulet me, suffocet me ac interficiat me statim in momento.[3] Dahn weist auch auf den gemeinsamen Gebrauch des Wortes communicare für die Abendmahlsprobe und die proba offae hin, um seine Anschauung zu stützen. Wir werden weiterhin sehen, daß in einem ganz anderen Gebiete der Kirche sich die gleiche Tatsache aufzeigen läßt.

Über den Hergang der indischen Reisprobe haben wir eingehende Mitteilungen von Kaegi.[4] Das indische Rechtsbuch

[1] MGHF 643, 11—12. [2] *Bausteine* II, 47.

[3] Trithemius *Chronicon Hirsaugiense ad annum* 1224. Patetta a. a. O. 210 lehnt Dahns Annahme ab.

[4] *Festschrift zur XXXIX. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner,* Zürich 1887, 55.

des Harada I, 337—342 bestimmt darüber das Folgende: „Ich werde nun die Zeremonie angeben, wie sie für das Genießen von Reiskörnern bestimmt ist: beim Diebstahl sind Reiskörner zu verabreichen, sonst nicht, das ist feste Bestimmung. Man bringe Körner von Reis, nicht von irgend etwas anderem, in ein irdenes Gefäß, mache sie rein, gieße Wasser dazu, worin ein Götterbild gebadet worden, und lasse sie während der Nacht stehen. Bei angebrochener Morgendämmerung soll ein gottesfürchtiger Mann in eigener Person dem Beklagten, welcher vorher gebadet, gefastet und nun sein Antlitz gegen Osten wendet, dreimal Reiskörner geben. Nachdem er sie zerkaut, heiße jener ihn auf ein Blatt spucken: ist ein Feigenblatt nicht zu haben, so ist ein Birkenblatt vorgeschrieben. Bei wem Blut zum Vorschein kommt, wessen Zahnfleisch Schaden nimmt oder wessen Glieder zittern, den soll man als schuldig bezeichnen."

Es mag zugegeben sein, daß man mit einem gewissen Recht, solange besseres Material nicht vorhanden war, an dieses Ordal Anschluß suchte bei der Feststellung des Ursprungs der Probe mit dem geweihten Bissen. Aber die parallelen Züge liegen doch nur in Allgemeinheiten: daß die Proben beide ihre Anwendung beim Diebstahl finden, daß Blut zum Vorschein kommt, daß die Glieder des Schuldigen zittern; alle diese Züge lassen sich auch ohne jede Annahme eines geschichtlichen Zusammenhangs der Proben erklären. Viel stärker sind die Ungleichheiten zu betonen; hier Brot und Käse, dort Reis; hier unfreiwilliges Erbrechen und Auswerfen der Elemente, die nicht durch die Gurgel wollen, und Erstickungsanfälle, dort absichtliches Ausspeien des gekauten Reises. Der Versuch, die Probe der offa auf das indische Reisordal zurückzuführen, ist nicht gelungen.

Grimm[1] hat auf Herennius Acro, der um die Wende des II. und III. Jahrhunderts n. Chr. lebte, zurückgegriffen. Dieser

[1] *Rechtsaltertümer* 931.

soll zu Horaz epist. 1, 10 mitgeteilt haben: cum in servis suspicio furti habetur, ducunt ad sacerdotem, qui crustum panis carmine infectum dat singulis. quod cum ederint manifestum furti reum asserit. So Grimm nach Gesners Edition 501, die richtige Lesung hat Hauthal[1], der statt ederint liest haeserit. Indessen sind die Horazscholien unecht und aus mehreren späteren Schichten zusammengesetzt[2], daher die Benutzung unserer Stelle schwierig; Patetta denkt an das germanische, durch die Barbaren in Italien eingeführte Ordal.[3] Die Untersuchung wird freilich zeigen, daß die Nachricht vielleicht doch echt, d. h. den wirklichen Verhältnissen der ausgehenden Antike entspricht und nicht erst auf eine Einfuhr germanischer Ordale zurückzuführen ist.

Übrigens scheint sich der Probebissen tatsächlich auch in Asien bei den Tartaren gefunden zu haben. Wenigstens berichtet Johannes de Plano Carpini[4], der um die Mitte des 13. Jahrhunderts unter den Tartaren missionierte, in seiner Schilderung tartarischen Brauchs und Aberglaubens: wer mit Absicht im Lager Milch oder sonst Trank oder Speise ausgieße oder dort sein Wasser abschlage, werde getötet; andernfalls müsse er sich beim Zauberer mit einer bedeutenden Geldsumme lösen, um gereinigt zu werden. Dazu läßt der Zauberer das ganze Lager zwischen zwei Feuern durchgehen; vorher wage niemand ins Lager zu gehen oder etwas herauszutragen. Dann fährt er fort: praeterea si alicui morsellus imponitur quem deglutire non possit, at illum de ore suo dejicit, foramen sub statione fit, per quod extrahitur ac sine ulla miseratione occiditur. Das sieht doch aus wie eine offa

[1] *Acronis et Porphyrii commentarii* II, 422.

[2] Schanz *Geschichte der römischen Literatur* III, 175.

[3] a. a. O. 140f.

[4] Den Bericht hat Vincentius Bellovacensis im *speculum historiale* XXXII, 7 erhalten. Ich benutze den Wiegendruck ohne Ort und Jahr, der 1474 entweder bei Mentelin in Straßburg oder bei Faust in Mainz gedruckt ist.

iudicialis, die freilich wohl auf Import bei den Tartaren beruhen dürfte.

4

Wir besitzen eine große Anzahl von Zauberformeln, volkstümlichen Exorzismen und Gebeten in griechischer Sprache aus sehr später Zeit; sie gehen nachweislich auf bedeutend älteres Material zurück und sind die Ausläufer der hellenistischen Magie. Eine Anzahl derselben hat A. Vassiliev ediert, unter ihnen solche, die der abendländischen Probe mit dem geweihten Bissen genau entsprechen, nur ohne den umfangreichen kirchlichen Apparat.[1]

Das erste dieser Rezepte, um Diebe zu entdecken, lautet: *εἰς κλέπτην. Λαβὼν ἄρτον μικρὸν καὶ τυρόν, ἐν τῷ ἄρτῳ μὲν ἐπίγραψον σαραιουα, ἐν δὲ τῷ τυρῷ σαραφαηλ, καὶ δὸς φαγεῖν τοὺς ὑπόπτας νήστεις. καὶ εὐθέως ὁ αἴτιος ὑποπνιγήσεται καὶ ἐξ αὐτοῦ γνωσθήσεται.*

Ein anderes: *εἰς τὸ γνῶναι τὸν κλέπτην. Γράψον εἰς ἄρτον Σαρσων, εἰς δὲ τυρὸν Σαμψων, καὶ δὸς οἷς ὑποπτεύεις καὶ εἰ κλέψας, οὐ δύναται φαγεῖν.*

Das dritte: *ἄλλο. Γράψον εἰς ἄρτον· ουταχ σαρα ουα, εἰς δὲ τυρόν· σαφα φαταηλ, καὶ δὸς οἷς ἐφορᾷς.*

Der Zusammenhang mit dem Gottesurteil der offa ist auf den ersten Blick zu erkennen; hier haben wir Brot und Käse, wie dort; auch die Aufschriften, und zwar auf beiden Elementen, fehlen nicht — es sind Ephesia grammata, Zauberworte, und Engelnamen. Die Schuld wird erkannt an den Würge- und Erstickungsanfällen. An die kirchlichen Zeremonien erinnert nur die Bestimmung des Fastens, sonst ist alles deutlich volkstümliche Magie. Auch das Abendmahl empfing man nüchtern.

Man könnte nun zunächst auf den Gedanken kommen, in diesen späten, byzantinischen Formeln und Rezepten zur Entdeckung eines Diebes die Reste der proba offae vor sich

[1] *Anecdota Graeco-Byzantina* I, 340.

zu haben, ähnlich wie in dem von Wuttke angeführten Brauch, die sich vom Westen nach dem Osten ausgebreitet habe.

Allein Vassiliev hat selbst einige wichtige Hinweise in den Einleitungen gegeben[1], nach denen die Form des Ordals mit einem geweihten Brot in der Art der Abendmahlsprobe bereits längere Zeit im Osten bekannt war. Man wird die Wiederholung dieser Zeugnisse hier als eine Erleichterung der Untersuchung empfinden.

Im Nomokanon (XV. oder XVI. Jahrhundert) findet sich aus Matthaeus Blastares, der 1335 schrieb[2], die Bemerkung *ὁ δὲ Ματθαῖος ἐν τῷ πρώτῳ κεφαλαίῳ τοῦ Μ στοιχείου φησίν ... καθήρηνται δὲ πολλάκις καὶ ἱερεῖς ἐπὶ συνόδου ἄρτον τῆς μεγάλης πέμπτης ἐπιδώσαντές τισι φαγεῖν, ἐφ' ᾧ τὰ συλληφθέντα εὑρεθῆναι ἐκ τοῦ μὴ εὐκόλως τοῦτον καταπιεῖν.* Das geht zurück auf Balsamon, Kommentar zum 61. Gesetz des trullanischen Konzils, der zwischen 1166 und 1177 schrieb.[3] Es wird uns also gesagt, es sei eine Übung gewesen, daß sich Priester (s. o. Abschn. 1) durch den Genuß von Brot des Gründonnerstags reinigten, nämlich von Verdacht, wie ja auch die Abendmahlsprobe im Abendland vornehmlich bei Priestern angewendet wurde. Die Schlingbeschwerden verrieten den Schuldigen. Das entspricht ganz der Annahme Dahns, daß Abendmahlsprobe und proba offae zusammenhängen.

Auf dem Konzil zu Konstantinopel von 1372 wurde der folgende Fall verhandelt[4]: *ἐλαλήθη κατὰ τοῦ πρεσβυτέρου Στυλιανοῦ τοῦ Κλειδᾶ, ὅτι ὑπερπύρων τινῶν ἀπολεσθέντων ἐν τῇ τῶν Μαγκάνων σεβασμίᾳ μονῇ καὶ πολλῶν ὑποπτευομένων μοναχός τις Δρουγγάριος λεγόμενος ἀπελθὼν πρὸς αὐτὸν ἐξήτησε παρ' αὐτοῦ προσφοράν, ἣν καὶ ἄλλοτε αὐτὸν*

[1] a. a. O. LXIII.

[2] *Realencyclopädie für protest. Theol. und Kirche* III³, 254.

[3] a. a. O. II³, 375. Darauf verweist bereits Juretus in seinen *Observationes ad Ivonis epistolas*, Migne S. Lat. 162, 2, 345.

[4] *Acta patriarchatus Constantinopol.* I, no. 331 p. 595.

εἶδε δόντα πρὸς ἕτερον ἐπὶ εὑρέσει σωμίων, ὃς δὴ καὶ κατὰ τὴν αὐτοῦ ζήτησιν ἐδεδώκει τὴν προσφορὰν γράψας ἐπ' αὐτῇ καὶ γράμματά τινα. παρὼν δὲ καὶ αὐτὸς καὶ πρὸς αὐτὰ ἀπολογίαν ἀπαιτούμενος πρῶτον μὲν τὸ πρᾶγμα ἠρνεῖτο, (ἀπ)ελεγχθεὶς δὲ παρὰ τούτου τοῦ μοναχοῦ ἀφορισμὸν δεξαμένου καὶ ἔμπροσθεν αὐτοῦ τούτου ὁμολογήσαντος, ὡμολόγησε μὲν καὶ αὐτός, ὅτι ἐδεδώκει πρὸς αὐτὸν προσφοράν, πλὴν ἦν ἀντίδωρον τῆς μεγάλης πέμπτης. Auch hier begegnet uns wieder der offenbar bekämpfte Mißbrauch des Brots der μεγάλη πέμπτη, des Gründonnerstags, der großer Kommunionstag war, dem man besondere Wirksamkeit zuschrieb. Besonders bedeutsam ist die Mitteilung, daß man auf das Brot eine Aufschrift setzte.

Neuen Aufschluß über die Zusammenhänge der abendländischen iudicia dei mit denen des griechisch-byzantinischen Gebiets gewährt uns eine εὐχὴ λεγομένη εἰς κλέπτην.[1] Δέσποτα Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ θεὸς ἡμῶν, ὁ καταπέμψας τὸν ἅγιόν σου ἄγγελον ἐπὶ τὸν λάκκον τοῦ ἁγίου σου προφήτου Δανιὴλ καὶ φράξας τὰ στόματα τῶν λεόντων, αὐτός, ὦ παναγαθὲ κύριε, κατάπεμψον τοῦτον καὶ ἐφ' ἡμᾶς ὥστε ἐλθεῖν καταφιμῶσαι τὸ στόμα τοῦ κλέψαντος τὸ πρᾶγμα τοῦ δεῖνος καὶ γενέσθαι αὐτὸν ἄλαλον καὶ κωφὸν καὶ βωβὸν ἕως ἂν ὁμολογήσῃ αὐτὸ εἰς δόξαν πατρός, υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος. στῶμεν καλῶς, στῶμεν μετὰ φόβου .·. πρὸ τῆς εὐχῆς λαμβάνει ὁ ἱερεὺς ὄνπερ ἐφύλαξεν ἄρτον τῆς μεγάλης πέμπτης καὶ μετὰ τὸ εἰπεῖν τὴν εὐχὴν δίδοται τῶν ὑπόπτων ἡ ἀναφορά. καὶ εἰ μέν ἐστιν ὁ ἄνθρωπος καθαρός, τρώγει τὸν ἄρτον ἀνεμποδίστως, εἰ δ' οὐ, ἵσταται εἰς τὸν λαιμὸν αὐτοῦ πνίγων αὐτόν. Dieses Gebet zeigt uns klar, daß es in der Tat eine kirchliche Einrichtung des Ordals mit Abendmahlsbrot gab, das der Priester regelrecht vollzog. Es wird also wohl auch hier so gewesen sein, daß die Kirche einen lange geduldeten Brauch langsam zu unterdrücken suchte wie

[1] Vassiliev a. a. O. 330.

im Abendland. Das Gebet selbst zeigt noch die Verbindung mit den Paradigmengebeten in der Erwähnung des Daniel in der Löwengrube. Wir finden das Paradigma in einem exorzistischen Phylakterion ähnlicher Art etwa aus der gleichen Zeit in folgenden Worten[1]: ... *καὶ ἐμφράξητε καὶ χαλινώσητε τὸ στόμα αὐτοῦ, ἵνα μὴ δύναται κατ' ἐμοῦ λέγειν τι. εἰς ἐκεῖνον τὸν θεὸν ὑμᾶς ὁρκίζω τὰ πονηρὰ καὶ ἀκάθαρτα πνεύματα τὸν χαλινώσαντα τοὺς λέοντας ἐν τῷ λάκκῳ τοῦ Δανιὴλ καὶ φυλάξαντα τοῦτον ἀλώβητον κτλ.* Das eine Paradigma mag der Überrest größeren ursprünglichen Reichtums sein. Der Schluß des Gebets ist ein bekanntes Stück der griechischen Liturgie, während die Vorschriften, die darauf folgen, uns wieder den Erfolg des Verfahrens in der üblichen Weise angeben.

Im Jahre 1410 bestimmte der Erzbischof Johannes von Novgorod über die Ermittelung von Schuld und Unschuld vor dem Bilde der Heiligen Gurius, Samonas und Avivas, daß der Priester die heilige Liturgie feiere, dann das geweihte Brot mit dem Namen Gottes beschreibe und es allen gebe, die kommen; wer ißt, ist unschuldig; wer nicht ißt, soll des Gerichtes Gottes schuldig sein; wer aber dem Brote nicht naht, der soll ohne Urteil Gottes und der Menschen straffällig sein. Ferner im Falle eines Verdachtes wegen Diebstahls soll der Priester ein Brot in Kreuzform backen und darauf vier Kreuzzeichen machen; es ist noch heute in der griechischen Kirche Sitte, das Brot in Kreuzform zu legen. In dem Gebet des Priesters an die Heiligen heißt es dann: eos qui perdiderunt, adiuvate, noxios convincite, maleficorum fauces praecludite; Isaac, vince eos, Jacobe, itinera eorum interclude et ubique obscura fac, ut viae eorum sint asperae angelusque Domini eos persequatur etc.[2] Auch zu diesem Gebet findet sich in den griechischen Gebeten eine Parallele[3]: *εἰς κλέπτην. Γράψον*

[1] Reitzenstein *Poimandres* 295 f.

[2] Vassiliev a. a. O. LXV. [3] Vassiliev a. a. O. 340.

εἰς χάρτην οὕτω (folgen dann eine Reihe mystischer Zeichen): *Ἀβραάμ σε καταδιώκει, ὁ Ἰσαάκ σε καταφθάνει, Ἰακώβ σε ἀνατρέχει. γενεθήτω ἡ ὁδὸς αὐτοῦ σκότος καὶ ὀλίσθημα. καὶ ἀναποδογράφε τοῦτο καὶ βάλε ὄπισθεν τῆς θύρας*; vgl. Grimm D. M. III[4], 493, wo in einem exorcismus ad pecudes inveniendas in angelsächsischer Sprache der Schluß ähnlich lautet: crux $\overline{\text{xpi}}$ reducat. crux $\overline{\text{xpi}}$ per furtum periit inventa est. Abraham tibi semitas vias montes concludat Iob et flumina Isac tibi tenebras inducat. Iacob te ad iudicium ligatum perducat.

Das Material, das uns aus dem Gebiet der morgenländischen Kirche vorliegt, ist gewiß aus den Handschriften noch reichlich zu vermehren, doch zeigt es auch so bereits, daß die Gottesurteile mit dem Abendmahlsbrot und mit Brot und Käse dort nicht unbekannt waren, sondern offenbar eine weite Verbreitung hatten.

5

Die hellenistischen Zauberpapyri haben uns schon manche überraschende Erkenntnis gebracht. Diese Mischungen tiefernster Frömmigkeit und buntesten Aberglaubens, Zeugnisse einer verworrenen, aber an religiösen Kräften reichen Zeit, führen uns auch in der uns hier beschäftigenden Frage weiter.

Die Papyrus magica Londin. XLVI des Britischen Museums[1], eine Unzialhandschrift des IV. Jahrhunderts, inhaltlich aber zum großen Teil weit älter, gibt in zwei Anweisungen, Diebe zu entdecken, uns über den Ursprung des Ordals mit Brot und Käse diesen neuen Aufschluß.

In dem einen Formular lesen wir[2]: *κλέπτην πιάσαι. ἄλλ(ως)· Ἑρμῆν, σέ καλῶ θεὸν ἀθάνατον, ὃς κατ' ὄλυμπον αὔλακα τέμνεις βᾶρίν θ' ἱερὴν φωσφόρ' Ἰάω ὁ μέγας αἰωνόβειος φρικτὸς μὲν ἰδεῖν φρικτὸς δ' ἀκροᾶσθαι, παράδος φῶρ' ὃν ζητῶ*

[1] *Denkschriften der k. k. Akademie der Wissenschaften zu Wien* 1888. Kenyon *Greek Papyri Cat.* I. Dieterich, *Abraxas* 63.

[2] *Denkschriften* 131 Zeile 176 ff.

αβεραμεν θωου λερθεξεναξ σονελυσω θνεμαρβα. οὗτος ὁ λόγος ἐπὶ τοῦ καθαρμοῦ λέγεται β̄: λόγος τοῦ ἀρτοτύρου· ἔρχου μοι λισσων ματερνα μανερτη πρεπτεκτιουνιντικιους ολοκοτους περίκλυσαι τὸ ἀπολόμενον ἀγάγης μοι καὶ τὸν κλέπτην ἐμφανῆ ποιῆσαι ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ. ἐπικαλοῦμαι δὲ Ἑρμῆν κλεπτῶν εὑρέτην καὶ Ἥλιον καὶ Ἡλίου κόρας ἀθεμίστων πραγμάτων δύο φωταγωγοὺς καὶ Θέμιν καὶ Ἔρεινυν καὶ Ἄμμωνα καὶ Παράμμωνα, ἐπικρατῆσαι τὴν τοῦ φωρὸς κατάποσιν καὶ ἐμφανῆ θεῖναι ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ, ἐν τῇ ἄρτι ὥρᾳ. ποίησις· ὁ αὐτὸς λόγος ἐπὶ τοῦ καθαρμοῦ, λαβὼν ἄγγος καλλάϊνον βάλε ὕδωρ καὶ ζμύρνην καὶ κυνοκεφαλικὴν βοτάνην καὶ ἐμβρέχων κλάδον δάφνης ἕνα ἕκαστον ἀποκαθαίρων .. τρίποδα ἐπίθες ἐπὶ (Hd. επιθες) βωμὸν γήϊνον.

Das andere Formular lautet[1]) ... νον ἐπίθυε ζμύρνην καὶ λίβανον καὶ γλῶτταν βατράχου καὶ λαβὼν σελίγνιον (= σιλίγνιον) ἄναλον καὶ τυρὸν αἴγιον δίδου ἑκάστῳ σελιγνίου δρ. η΄, τυροῦ δρ η΄, ἐπιλέγων τὸν ἑξῆς λόγον. ἐπίγραφε δὲ τοῦτο τὸ ὄνομα καὶ ὑποκόλλησον τῷ τρίποδι· δέσποτα Ἰάω φωσφόρε παράδος φῶρον ὃν ζητῶ. ἐάν δέ τις αὐτῶν μὴ καταπίῃ τὸ δοθὲν αὐτῷ, αὐτός ἐστιν ὁ κλέψας.[2]

Wir haben damit den Nachweis, daß die Probe mit Brot und Käse in die ausgehende Antike gehört, und zwar zunächst nach Ägypten. Ägyptisch sind einzelne Götternamen Ammon und Parammon, auch das Epitheton *αἰωνόβιος*, das dem ʿnḫ ḏt der Texte entspricht. Hermes, ehedem der Gott und Schützer der Diebe, ist nun als mit ihrer Kunst vertraut, selber zum Diebsfänger geworden, zugleich die Allgottheit, der Lichtbringer, der echt ägyptisch auf dem Schiff erscheint. Wie in den iudicia Dei des Abendlandes werden Brot und Käse mit dem Gottesnamen beschrieben. Selbst solche Übereinstimmung

[1] *Denkschriften* 134 Zeile 297 ff.

[2] Glotz *L'ordalie dans la grèce primitive* S. 111 f., worauf mich Wünsch freundlichst aufmerksam machte, wie auch auf Dieterichs Behandlung des Textes, spricht nicht von dieser Formel.

findet sich, wie die, daß der Käse Ziegenkäse sein soll. Das Brot ist Weizenbrot (siligo). Von den mystischen Bräuchen fällt die Besprengung mit dem Weihwasser auf, das auch die abendländischen Formeln vorschreiben. Zur Verwendung der Froschzunge sei bemerkt, daß Plinius hist. nat. XXXII, 18 berichtet: Democritus quidem tradit, si quis extrahat ranae viventi linguam nulla alia corporis parte adhaerente ipsaque dimissa in aquam imponat supra cordis palpitationem mulieri dormienti quaecumque interrogaverit vera responsuram; man schrieb also der Froschzunge offenbarende Wirkung zu. Pradel hat wohl mit Recht das in Zusammenhang gebracht mit einer Keuschheitsprobe, vgl. Nicolaus Myreps. 505 C: mulier ut confiteatur a quot viris sit stuprata.[1] Indessen ist uns von Qazwînî eine interessante Notiz neben jener oben aus Plinius bereits erwähnten berichtet: „was nun die spezielle Eigentümlichkeit der einzelnen Teile des Frosches betrifft, so sagt Belînâs folgendes: thut man seine Zunge in das Brot und gibt es nun dem zu essen, den man im Verdacht eines Diebstahls hat, so gesteht er diesen ein," also eine regelrechte Form der offa iudicialis mit der Froschzunge statt des Käse.[2]

In den hellenistischen Proben, die vielleicht zusammengehören und ein Stück bilden, das im Papyrus auseinandergerissen ist, ist wie in den mittelalterlichen Formeln das Erkennungszeichen des Diebes, daß er die Elemente nicht verschlucken kann.

Es ergibt sich also, daß im hellenistischen Ägypten, wohin ja auch die Paradigmengebete letztlich weisen, die Probe mit Brot und Käse in der bekannten Weise in heidnischen Kreisen gebraucht wurde zur Entdeckung von Diebstählen. Von da verbreitete sich die Übung nach dem griechischen und römischen Kirchengebiet, ein Stück antiker Magie im Christentum.

---

[1] a. a. O. 379. [2] *Kosmographie übers. v. Ethé* I, 286.

6

Der Gang der bisherigen Untersuchung hat erwiesen, daß in der Tat Abendmahlsprobe und Probe mit dem geweihten Bissen in enger Verwandtschaft stehen. Das bestätigt sich nun auch noch von einer andern Seite her, wenn wir auf die Verwendung von Brot und Käse unsere Aufmerksamkeit richten.

Man hat, wenn man nach der Herkunft des Ordals der proba offae fragte, dem nicht Rechnung getragen, daß gewisse Kreise der alten christlichen Kirche Brot und Käse als Abendmahlselemente brauchten. Nach diesem Brauch wurde eine Abart der ekstatischen Sekte der Montanisten in Kleinasien die Artotyriten, Käsebrötler, genannt.

Epiphanius zählt in seiner Ketzerbeschreibung[1] Quintillianer, Pepuzianer, Artotyriten und Priscillianer aus Phrygien, also die Montanisten auf. Von den Artotyriten sagt er *ἀρτοτυρίτας δὲ αὐτοὺς καλοῦσιν ἀπὸ τοῦ ἐν τοῖς αὐτῶν μυστηρίοις ἐπιτιθέντας ἄρτον καὶ τυρὸν καὶ οὕτως ποιεῖν τὰ αὐτῶν μυστήρια.* Sie feierten also das Abendmahl mit Brot und Käse.

Das gleiche berichtet, zugleich mit Berufung auf Epiphanius, Augustin de haeres. 28[2]: artotyritae sunt, quibus oblatio eorum hoc nomen dedit; offerunt enim panem et caseum, dicentes a primis hominibus (Gen. 4, 3. 4) oblationes de fructibus terrae et ovium fuisse celebratas. Hos Pepuzianis jungit Epiphanius. Augustin gibt über Epiphanius hinaus die Schriftbegründung der Sitte, die natürlich eine nachträgliche Rechtfertigung derselben ist. Nach diesen Nachrichten Augustins war der Käse offenbar Schafskäse, was unwillkürlich an die Bestimmungen der proba offae erinnert.

Von Philastrius[3] erfahren wir weiter, daß diese Leute ihr Ausbreitungsgebiet vornehmlich in Galatien gefunden hatten: alii sunt artotyritae nomine in Galatia, qui panem et caseum

[1] Migne S. Gr. XLI, I, 879. [2] Ausgabe der Mauriner 1797, X, 11.
[3] *Corpus script. eccl. latin. der Wiener Akademie* XXXVIII, 38 n° 74.

offerunt, non illud quod ecclesia catholica et apostolica celebrat offerendo. Und nach des Hieronymus Vorrede zum Kommentar des Galaterbriefs II[1] waren sie zu seiner Zeit in Galatien noch vorhanden und lebendig.

Es gibt nun freilich noch eine spätere Nachricht aus der Schrift des Presbyters Timotheos von Konstantinopel, de receptione haereticorum[2], nach der die Artotyriten nicht Montanisten, sondern Marcioniten wären. Zahn hat sich diese Anschauung, die allerdings den vier anderen Berichterstattern widerspricht, zu eigen gemacht.[3] Timotheos sagt: *Μαρκιωνισταὶ ἦγουν Ἀρτοτυρίται — οἱ οὖν Ἀρτοτυρίται ἐκ τῆς αἱρέσεως τούτου τοῦ Μαρκίωνος κατάγονται, παραμείβουσι δὲ τὴν κλῆσιν προσθήκαις ἐπινοιῶν. γάλακτι γὰρ φυρῶντες ζύμην τοῖς οἰκείοις μύσταις ὀρέγουσιν. οὗτοι νόμον καὶ προφήτας καὶ πατριάρχας ἀποβάλλονται, δοκήσει μᾶλλον τὸ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγέλιον προσιέμενοι. τὴν δὲ ἀνάστασιν τῶν σωμάτων γελῶσιν ὡς ἄτοπον. καὶ αὐτὸς ὁ Μαρκίων ὕδωρ ἐν τοῖς μυστηρίοις προσφέρει. ἐξ αὐτοῦ λοιπὸν παρέλαβον καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.* Man kann nicht leugnen, daß eine Reihe der Züge unbedenklich als marcionitisch in Anspruch genommen werden können. Dennoch halte ich Zahns Annahme nicht für richtig. Die Bemerkung über den mit Milch gemischten Sauerteig scheint mir nichts weniger als besonders klar und von guter Kenntnis zeugend. Auf Tertullian c. Marc. I, 14 darf man sich nicht berufen, da dort von Wasser, Öl, Honig, Milch und Brot als im marcionitischen Kultus verwendet zwar die Rede ist, aber die Milch, wie es auch sonst bezeugt wird, in der Mischung mit Honig auftritt, nicht wie bei den Artotyriten als Käse. Endlich weist uns eine andere Stelle ebenfalls auf montanistische Spuren. Denn trotzdem dies gelegentlich bestritten worden ist,

[1] Migne S. Lat. XXVI, 7, 382.

[2] Cotelerius *Eccles. graec. monum.* III, 378.

[3] *Geschichte des Neutest. Kanons* II, 436 fg. Die gleiche Meinung vertritt übrigens auch Forcellini *Onomasticon* I, 1, 495.

bezieht sich doch wohl auf diese Sitte eine Nachricht aus Nordafrika. Die auch Tertullian bereits bekannten montanistischen Märtyrerakten der Perpetua und Felicitas[1] erzählen, daß Perpetua in einer Vision den himmlischen Hirten Christus sah, der am Melken der Schafe war und ihr „de caseo quod mulgebat dedit quasi bucellam", sie nimmt den Käse „junctis manibus et manducavi: et universi circumstantes dixerunt Amen. et ad sonum vocis experrecta sum, commanducans adhuc dulcis nescio quid." Soll man daraus schließen, daß Timotheos oben meint, die Milch sei durch Sauerteig zum Gerinnen gebracht worden und daß es sich um eine Vermischung und Verwechselung zweier Sekten, der Montanisten und der Marcioniten, bei dem Presbyter handelt?

Leider scheint uns sonst über diese merkwürdigen Abendmahlsgebräuche nichts Näheres bekannt zu sein, denn was z. B. der sogenannte Praedestinatus I, haer. 28, bietet, ist nur eine Kopie des Augustin.[2] Aber das ist doch wohl außer allem Zweifel, daß zwischen den Zaubertexten der Papyri und dem Brauche der Montanisten ein Zusammenhang anzunehmen ist. Wer ist nun der Schöpfer, wer der Entlehner der Übung? Die zeitlichen Umstände sind so geartet, daß eine Beeinflussung des Zauberbrauchs durch montanistische Sitten durchaus im Bereich der Möglichkeit liegt. Andererseits zeigen die Zauberpapyri verhältnismäßig wenig sichere Spuren christlicher Einwirkung und es wäre an sich nicht unmöglich, daß ein mystischer Brauch heidnischer Kreise vorliegt, der dann im Abendmahl der Artotyriten unter einer äußerlichen Begründung, wie Augustin sie bringt, Eingang gefunden hätte. Eine Parallele wäre etwa der Gebrauch von Milch und Honig in der Kirche

[1] Knopf *Ausgewählte Märtyrerakten* 47.

[2] Ebenso Isidorus *Etym. l.* VIII c. V. 22: Migne S. L. 82, 300. Nicetas Choniates *Thesaur. l.* IV c. XXI: Migne S. Gr. 139, 1285. Papias *Vocabularium*, Venedig 1485 fol. 17r. Mansi XI, VI. Synode (III. Const., actio XI).

und in marcionitischen Kreisen, der im Rückblick auf die alttestamentliche Verheißung vom Lande, in dem Milch und Honig fließt, seinen Übergang ins Christentum gefunden hat.[1]

Wenn Gregor von Tours in gloria confess. 2[2] von Opfern berichtet, die man zu heidnischen Zeiten an der Stätte des Grabes des heiligen Hilarius darbrachte, und dabei mitteilt, sie hätten dort geopfert formas casei ac cerae vel panis diversasque species, unusquisque juxta vires suas etc., so können uns solche Nachrichten nicht weiterbringen, so wenig wie die des Augustinus[3] über die Verwendung von Käse in der Magie, wonach Wirtinnen in Italien ihren Gästen Käse zu essen gaben und darnach sie in Zugtiere und nach Bedarf wieder in Menschen verwandelten.[4] Die unten folgenden Untersuchungen werden m. E. die Wahrscheinlichkeit bringen, daß wir mit einem christlichen Ursprung des Brauches rechnen müssen.

Nicht richtig erscheint mir die Erklärung von Drews[5], der in dem Brauch der Artotyriten den Rest einer ursprünglich vollständigen Mahlzeit sehen will, also auf die urchristliche Feier der Agape zurückgreift. Es ist wohl, wie Möller mit Recht aussprach[6] und auch Zahns[7] Meinung ist, an die asketischen Grundsätze der Montanisten (bzw. Marcioniten) zu denken, die keinen Wein tranken; so läßt Origenes den Montanisten sprechen[8]: ne accedas ad me quia mundus sum; non enim accepi uxorem, nec est sepulcrum patens guttur meum, sed sum Nazarenus Dei (d. i. Nasiräer) non bibens vinum sicut illi. Für den Wein benutzte man gelegentlich beim Abendmahl Milch und an die Stelle der Milch trat der Käse.

---

[1] Was Usener über diesen Brauch mit gewohnter Meisterschaft im *Rhein. Museum* 57, 190 fg. schrieb, kann noch reichlich, z. T. durch wertvolles Material, ergänzt werden; davon anderwärts.

[2] *Monumenta Germ. hist. script. rer. Meroving.* I, 2, 749.

[3] *de civitate Dei* XVIII, 17.

[4] Geht auf *Odyss.* X, 234 (vgl. Ovid, *Metam.* XIV, 275) zurück.

[5] *Realencycl.* V[3], 572.

[6] *Realencycl.* IX[1], 760.

[7] *Gesch. d. N.-T. Kanons* a. a. O.

[8] *in Titum* IV, 690.

7

Bei der Feier der Eucharistie finden wir Milch in der Mischung von Milch und Honig, die neben Wein und Brot dem Neophyten bei der Taufkommunion gegeben wurde. Aber die Milch tritt auch ganz an die Stelle des Weins im Abendmahl.

In den Kanones des 4. Konzils zu Bracara (a. Chr. 675) can. 2 heißt es[1]: audivimus enim quosdam schismatica ambitione detentos, contra divinos ordines et apostolicas institutiones lac pro vino in divinis sacrificiis dedicare . . . cessat ergo lac in sacrificando offerri quia manifestum et evidens exemplum evangelicae veritatis illuxit, quod praeter panem et vinum aliud offerri non sinit etc. Drews[2] hat, offenbar im Anschluß an Hefele[3], der bemerkt, Gallächen und Asturien erzeugten keinen Wein, die erwähnte Sitte auf die Weinarmut der Provinzen zurückgeführt. Davon sagen, soweit ich sehe, die Quellen nichts. Es ist aber, da alle diese Gebräuche eine mystische Grundlage hatten, an etwas anderes Anschluß zu suchen.

Der Wein, das Rebenblut, vertritt nach alter Symbolik schon im Neuen Testament das Blut. Auch die Milch, eine andere Form des Blutes, tritt an dessen Stelle.

Die Sage und Legende weiß das von alters her. So erzählt die Floamannasage, daß Thorgil, dessen Weib getötet ward, als sie ein Kindlein zu säugen hatte, sich in die Brustwarzen schneiden ließ; darnach kam zuerst Blut, dann Molken und endlich Milch, so daß nun der Vater sein Kind säugen konnte[4]. Der Nix, der sich droben bei den Menschen zu lang verweilt hat, weiß nicht, ob er noch zur Zeit bei seinem strengen Vater ankommen wird; den Zurückbleibenden soll das Wasser Kunde bringen: wird's nach seinem Untertauchen weiß von Milch, so ist er rechtzeitig in der Tiefe angelangt, wird's rot

[1] Mansi *Coll. conc.* XI, 155. [2] *Realencycl.* V³, 578.
[3] *Konziliengesch.* III², 118.
[4] J. Grimm *Kindermärchen* III, 159. *Germania* VII, 395.

von Blut, so kam er zu spät. Als er im See verschwand, wurden die Wasser rot von seinem Blute[1]. In dem zweiten Beispiel wechseln die Begriffe Schuld und Unschuld mit Blut und Milch.

Hierher gehört auch der oft berichtete Glaube, daß die Hexen durch ihre verderbliche Kunst die Milch der Kuh in Blut wandeln können, darum darf man auch nach polnischem Glauben Eidechsen nicht töten, weil sie gleichsam Schutzengel des Viehs seien, sonst könnte das Vieh sterben oder die Kühe Blut statt Milch melken[2].

Die christliche Legende berichtet vom Tode des Apostels in der Passio S. Pauli Apostoli c. XVI[3]: spiculator vero brachium in altum elevans cum virtute percussit et caput eius abscidit. quod postquam a corpore praecisum fuit, nomen domini Jesu Christi hebraice clara voce personuit; statimque de corpore eius unda lactis in vestimento militis exiluit et postea sanguis effluxit. Lichtglanz und süsser unaussprechlicher Duft, „der Geruch der Heiligkeit" umgaben die Stätte. Ähnlich geschah es mit der heiligen Katharina und dem heiligen Pantaleon u. a. m.; auch bei ihnen entströmte nach der Enthauptung dem Halse statt des Blutes Milch.[4] Die Milch ist Zeichen der Unschuld, das Blut der Heiligen gleichsam, und Zeichen der Unsterblichkeit.

Es ist zwar nur eine bittere Satire, die Lucian in seinen „wahren Geschichten" schrieb, aber schließlich läßt sie doch den Volksglauben seiner Zeit deutlich erkennen. Wenn er die Mondbewohner als die Seligen schildert, so muß ihm etwas Ähnliches wie diese christlichen Legenden vorgeschwebt haben; diese Seligen *οὐκ ἀπουροῦσι καὶ ἀφοδεύουσιν*, aber sie schnäuzen Honig und schwitzen Milch.[5]

Als eines der gerechtesten und frömmsten Völker galt den Alten das Thrakische der Galaktophagen, die bereits Homer

[1] *Germania* VII, 396. [2] *Am Urquell* III, 272.
[3] *Acta apost. apocr.* ed. Lipsius-Bonnet I, 40.
[4] Migne S. Gr. 116, 275 ff. [5] *Ver. hist.* I, 23, 24.

Iliad. XIII, 6 nennt. Strabo erzählt von ihnen nach Posidonius, sie enthielten sich aus Frömmigkeit alles Lebendigen, nährten sich von Honig, Milch und Käse und führten ein ruhiges Leben; einzelne lebten auch ohne Weiber, besonders Heilige.[1] Als einen berauschenden und stärkenden Trank genossen die Troglodyten Milch und Blut, ebenso die Gelonen und Samländer.[2]

Denn wie von langer Zeit her dem Blute besonders heilkräftige und lebenverlängernde Kraft zugeschrieben wurde[3], so auch der Milch. In China genießt man Milch junger Frauen, um das Leben zu verlängern und sich zu verjüngen[4], wie auf der anderen Seite Blut, insbesondere Menschenblut, z. B. von Enthaupteten, wirksam ist. Euryphon von Knidos verordnete gegen Schwindsucht Esels- und Frauenmilch[5], ebenso Herodotos.[6] Die Kosmetik kannte Milchbäder, wie sie Blutbäder und Weinbäder zur Verjüngung kannte.

Aus diesen Anschauungen heraus erwuchs nun die mystische Bedeutung der Milch in der Religion als *φάρμακον τῆς ἀθανασίας*.[7] In Ägypten wird von Osiris in den Hymnen gesagt: „Du saugst das reinste Leben mit der Milch der Horsecha-Kuh ein“[8], oder die tentyritische Hathor heißt „Die Spenderin des Lebens an den Anubis durch ihre Milch“.[9] Das geht dann über auf die Grabstelen, wo es vom Toten heißt: „Dir gibt Isis Milch“ oder „Die Kuh Hesat gibt dir Milch“; damit ist die Unsterblichkeit gemeint.[10] Als Heracles an der Hera gesaugt hatte, war er unsterblich geworden.[11] Auch nach eranischer Anschauung macht die Milch unsterblich. Als

[1] Strabos *Geographie* VII, 3.

[2] *Adam von Bremen* IV, 18. *Virgil Georg.* III, 461 ff. *Strabo* XVI, 17.

[3] Vgl. die Literatur bei Strack *Das Blut im Glauben und Aberglauben der Menschheit.*

[4] Neuburger u. Pagel *Gesch. der Medizin* I, 29. Ploß-Bartels *Das Weib* II[5], 408, 409 (Abbildungen).

[5] Neub. u. Pag. a. a. O. 195. [6] a. a O. 363.

[7] Reitzenstein *Archiv f. Relig.-Gesch.* VII, 403.

[8] Brugsch *Rel. u. Myth. der alten Aegypter* 629.

[9] a. a. O. 314. [10] *Am Urquell* III, 266. [11] a. a. O. 259 ff.

Zoroaster das Darunopfer verrichtete mit Wein, Wohlgeruch, Milch und Granatäpfeln, trank Gushtâsp den Wein und sah im Traum das Paradies. Die Milch erhielt Pashutan, der unsterblich ward. Jamâsp erhielt den Wohlgeruch und empfing damit Weisheit (hellenistisch ist πνεῦμα gleich Wohlgeruch). Isfendiâr ward durch die Granatapfelkerne unverwundbar.[1]

Als himmlischer Trank für die Märtyrer erscheint die Milch z. B. in der Passio Montani et Lucii, die nicht ohne Ähnlichkeit mit der Passio Perpetuae et Felicitatis ist. Den Durst der Märtyrer stillt ein lichtglänzender Jüngling aus zwei Krügen mit Milch, die nicht leer werden.[2] Das berührt sich mit der Art, wie die Märtyrer wohl vor ihrem Tode die Eucharistie genießen.

Im Blute der Eucharistie schließen die Gläubigen einen Bund mit Gott und untereinander. Die Begriffe Blut, Opfer, Bund, die bei der Abendmahlsfeier ihre bedeutsame Rolle spielten, haben bekanntlich zu jenen grauenvollen Vorwürfen des Kindesmordes geführt, die der Heide im Octavius des Minucius Felix (wohl auf Fronto zurückgehend) schildert[3]: Die Christen lassen durch den Neuling, der aufgenommen werden soll in ihren Kreis, ein Kind, ohne daß er es weiß, töten und „sitienter sanguinem lambunt, huius certatim membra dispertiunt, hac foederantur hostia, hac conscientia sceleris ad silentium mutuum pignerantur". Die mißverständlichen Begriffe Bund (foedus) und Blut haben zu der weitverbreiteten Annahme eines Blutbundes geführt.

Nun ist es nicht ohne Interesse, daß auch durch die Milch wie durch das Blut ein solcher Bund geschlossen werden kann. Darüber hat wertvolles Material Alfred Wiedemann zusammengestellt.[4] Philochorus erläutert das Wort ὁμογάλακτες

[1] Spiegel *Eranische Altertumskunde* I, 701. II, 162.

[2] Ruinart *Acta sincera* 232. [3] *Corpus script. eccl. latin.* Wien II, 13.

[4] *Am Urquell* III, 259ff. Vgl. Cosquin in *Revue des questions historiques* 83, 400f. 406f.

durch *γεννῆται* Geschlechtsverwandte (Fragm. 91). Muhammedaner, Slaven, Armenier u. a. haben ein weit ausgebildetes System der Milchverwandtschaft. Besonders auffallend ist die Erzählung eines Afrikareisenden, der mit einem ostafrikanischen Sultan einen Bund schloß, indem beide von der gleichen Milch tranken und zwar der eine aus dem Munde des andern. Dadurch wurden sie Brüder, gleich als ob sie eine Mutter gehabt und wie leibliche Brüder eine Muttermilch getrunken hätten. So schließt auch in Ägypten der König mit der Göttin oder dem Menschen einen Milchbund. Wie beim Blutbund ist die volksphysiologische Grundlage die heute noch vielfach verbreitete und geglaubte Meinung, mit der Milch der Amme sauge der Säugling deren Natur ein.

Wer Gottes Blut genießt, wird ihm blutsverwandt, unsterblich: wer seine Milch in sich aufnimmt, tritt mit ihm in Milchverwandtschaft, wird unsterblich. Das ist der allgemeine Boden des Volksglaubens, auf dem nun die Verwendung der Milch im Sakrament sich versteht.

Den Übergang in das christliche Sakrament macht uns aber eine Ausführung des Clemens Alexandrinus im Paedagogus vor allem deutlich. In dem Abschnitt *πρὸς τοὺς ὑπολαμβάνοντας τὴν τῶν παιδίων καὶ νηπίων προσηγορίαν τὴν τῶν πρώτων μαθημάτων αἰνίττεσθαι διδαχήν*[1] erläutert der Alexandriner mit Beziehung auf 1. Cor. 3, 2 *γάλα ὑμᾶς ἐπότισα κτλ.* und Exod. 3, 8 *εἰσάξω ὑμᾶς εἰς τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν τὴν ῥέουσαν γάλα καὶ μέλι* die lebenspendende Kraft der Milch *ὥσπερ τῷ γάλακτι αἱ τιτθαὶ τοὺς παῖδας τοὺς νεογνοὺς ἐκτρέφουσιν, κἀγὼ δὲ οὕτω τοῦ Χριστοῦ τῷ γάλακτι Λόγῳ πνευματικὴν ὑμῖν ἐνστάζων τροφήν. οὕτω γοῦν τελεία τροφὴ τὸ γάλα ἐστὶ τὸ τέλειον καὶ εἰς τέλος ἄγει τὸ ἀκατάπαυστον. Διὸ κἂν τῇ ἀναπαύσει τὸ αὐτὸ τοῦτο ἐπήγγελται γάλα καὶ μέλι.* Nach einer Berufung auf Homers Galaktophagen, die gerechte Menschen seien, folgen Ausführungen über das Blut, das der

[1] Migne S. Gr. VIII, 1, 291 ff.

Herr den Seinen gibt, und über Milch, ein Spiel mit den Begriffen weich und fest, Trank und Speise, den Logos, Predigt und Glaube. Das Blut der Mutter verwandle sich in Milch *μεταβάλλει τὸ αἷμα εἰς γάλα* und dient dann als Nahrung. *τοῦ δὲ αἵματος νοστιμώτερον τὸ γάλα καὶ λεπτομερέστερον.* Die Veränderung ist nur eine Änderung der Qualität (*ποιότης*), nicht der Substanz (*οὐσία*). *ἀμέλει γοῦν οὐ τροφιμώτερον ἄλλο τι, οὐδὲ μὴν γλυκύτερον, ἀλλ' οὐδὲ λευκότερον εὕροις ἂν γάλακτος. πάντη δὲ ἔοικε τοῦτο τῇ πνευματικῇ τροφῇ· γλυκεῖα μὲν διὰ τὴν χάριν ὑπάρχουσα, τρόφιμος δὲ ὡς ζωή· λευκὴ δὲ ὡς ἡμέρα Χριστοῦ· καὶ τὸ αἷμα τοῦ Λόγου πεφανέρωται ὡς γάλα.* Interessant ist auch die Ausführung über das Manna mit der Bemerkung *ἀμέλει καὶ νῦν αἱ τιτθαὶ τὸ πρωτόχυτον τοῦ γάλακτος πόμα ὁμωνύμως ἐκείνῃ τῇ τροφῇ μάννα κεκλήκασι.* Ich übergehe einiges; dann heißt es weiter: *εἰ τοίνυν ἡ μὲν κατεργασία τῆς τροφῆς ἐξαιματοῦται, τὸ δὲ αἷμα ἐκγαλακτοῦται, παρασκευὴ γὰρ τὸ αἷμα τοῦ γάλακτος, ὥσπερ αἷμα ἀνθρώπου, καὶ γίγαρτον ἀμπέλου. τῷ οὖν γάλακτι, τῇ κυριακῇ τροφῇ εὐθὺς μὲν ἀποκυηθέντες τιθηνούμεθα.* Er bezieht sich wieder auf das himmlische Jerusalem, *ἐν ᾗ μέλι καὶ γάλα ὀμβρεῖν ἀναγέγραπται. — Τὰ μέν γὰρ βρώματα καταργεῖται ἤ φησιν ὁ ἀπόστολος* (1. Cor. 6, 13) *αὐτός, ἡ δὲ διὰ γάλακτος τροφὴ εἰς οὐρανοὺς καθηγεῖται πολίτας οὐρανῶν καὶ συγχορευτὰς ἀγγέλων ἀναθρεψαμένη.* Er sagt dann vom Logos, er sei *πηγὴ ζωῆς βρύουσα καὶ ποταμὸς εἴρηται ἐλαίου, εἰκότως ἀλληγορῶν ὁ Παῦλος καὶ γάλα αὐτὸν ὀνομάζων, „ἐπότισα" ἐπιφέρει. πίνεται γάρ ὁ Λόγος, ἡ τροφὴ τῆς ἀληθείας. ἀμέλει καὶ τὸ ποτὸν ὑγρὰ καλεῖται τροφή. Δυνατὸν δὲ τὸ αὐτὸ καὶ βρῶμα εἶναι πως ἔχον, καὶ ποτὸν πρὸς ἄλλο καὶ ἄλλο νοούμενον· καθάπερ καὶ ὁ τυρὸς γάλακτός ἐστι πῆξις ἢ γάλα πεπηγός.* Clemens spielt dann wieder mit den Begriffen Blut, Wein, Brot, Fleisch, bis er sagt *οὕτω πολλαχῶς ἀλληγορεῖται ὁ Λόγος καὶ βρῶμα καὶ σὰρξ καὶ τροφὴ καὶ ἄρτος καὶ*

αἷμα καὶ γάλα. ἅπαντα ὁ κύριος εἰς ἀπόλαυσιν ἡμῶν τῶν εἰς αὐτὸν πεπιστευκότων. Niemand wundere sich über den allegorischen Gebrauch des Wortes Milch für das Blut des Herrn, der durch den allegorischen Gebrauch des Wortes Blut für den Wein gedeckt wird, vgl. Gen. 49, 11. Die folgenden Zeilen enthalten eine bedeutsame medizinisch-physiologische Auseinandersetzung über das Entstehen des Embryo, die ich ausführlich wiedergebe, weil sie zu dem noch anzuführenden Tertullian eine Parallele bildet. ἀλλὰ καὶ ἡ σὰρξ αὐτὴ καὶ τὸ ἐν αὐτῇ αἷμα τῷ γάλακτι, οἷον ἀντιπελαργούμενον, ἄρδεταί τε καὶ αὔξεται. καὶ δὴ καὶ ἡ διαμόρφωσις τοῦ συλληφθέντος, τῷ τῆς ἐπὶ μῆνα καθάρσεως ὑπολελειμμένῳ καθαρῷ περιττώματι κιρναμένου τοῦ σπέρματος· ἡ γὰρ ἐν τούτῳ δύναμις θρομβοῦσα τοῦ αἵματος τὴν φύσιν, ὅν τρόπον ἡ πυτία συνίστησι τὸ γάλα, καὶ οὐσίαν ἐργάζεται μορφώσεως· εὐθαλεῖ γὰρ ἡ κρᾶσις· σφαλερὰ δὲ ἡ ἀκρότης εἰς ἀτεκνίαν. καὶ γὰρ αὐτῆς ἤδη τῆς γῆς ὑπὸ μὲν ἐπομβρίας κατακλυσθὲν ἀποσύρεται τὸ σπέρμα· διὰ δὲ αὐχμὸν νοτίδος, ἀποξηραίνεται· κολλώδης δὲ ὁ χυμὸς ὢν συνέχει τὸ σπέρμα καὶ φύει. Τινὲς δὲ καὶ τὸ σπέρμα τοῦ ζώου ἀφρὸν εἶναι τοῦ αἵματος[1] κατ' οὐσίαν ὑποτίθενται· ὃ δὴ τῇ ἐμφύτῳ τοῦ ἄρσενος θέρμῃ παρὰ τὰς συμπλοκὰς ἐκταραχθὲν ἐκριπιζόμενον ἐξαφροῦται, κἂν ταῖς σπερματίσι παρατίθεται φλεψίν· ἐντεῦθεν γὰρ ὁ Ἀπολλωνιάτης Διογένης τὰ Ἀφροδίσια κεκλῆσθαι βούλεται. Συμφανὲς τοίνυν ἐκ τούτων ἁπάντων, αἷμα εἶναι τοῦ ἀνθρώπου σώματος τὴν οὐσίαν. Καὶ δὴ καὶ τὸ κατὰ γαστρός, τὸ μὲν πρῶτον ὑγροῦ ἐστι σύστασις γαλακτοειδής· ἔπειτα ἐξαιματουμένη σαρκοῦται ἡ σύστασις αὕτη· πηγνυμένη δὲ ἐν τῇ ὑστέρᾳ ἀπὸ τοῦ φυσικοῦ καὶ θερμοῦ πνεύματος, ὑφ' οὗ διαπλάττεται τὸ ἔμβρυον, ζωογονεῖται. Ἀλλὰ καὶ μετὰ κύησιν αὖθις ἐκτρέφεται τὸ παιδίον αἵματι τῷ αὐτῷ· αἵματος γὰρ φύσις τοῦ γάλακτος ἡ ῥύσις καὶ πηγὴ

[1] Vgl Vindicianus Afer (364—375 Arzt unter Valentinian I) nach Diogenes spumam sanguinis eius (seminis) essentiam dixit. Neuburger u. Pagel *Gesch. d. Med.* I, 293.

τροφῆς τὸ γάλα· ᾧ δὴ καὶ γυνὴ δήλη τεκοῦσα ἀληθῶς καὶ μήτηρ· δι' οὗ καὶ φίλτρον εὐνοίας προσλαμβάνει. διὰ τοῦτο ἄρα μυστικῶς τὸ ἐν τῷ Ἀποστόλῳ ἅγιον πνεῦμα, τῇ τοῦ κυρίου ἀποχρώμενον φωνῇ, Γάλα ὑμᾶς ἐπότισα, λέγει. εἰ γὰρ ἀνεγεννήθημεν εἰς Χριστὸν ὁ ἀναγεννήσας ἡμᾶς ἐκτρέφει τῷ ἰδίῳ γάλακτι, τῷ λόγῳ. πᾶν γὰρ τὸ γεννῆσαν ἔοικεν εὐθὺς παρέχειν τῷ γεννωμένῳ τροφήν κτλ. . . . τὸ αὐτὸ ἄρα καὶ αἷμα καὶ γάλα τοῦ κυρίου πάθους καὶ διδασκαλίας σύμβολον . . . ὡς δὲ ἐξ αἵματος γάλα κατὰ μεταβολὴν γίνεται, ἤδη μὲν σαφές; das zeige sich auch an dem Vieh, das im Frühjahr die saftigen Kräuter genieße und daher mehr Blut, darum auch mehr Milch habe; im heißen Sommer trocknet Blut und Milch aus. Clemens bringt dann Milch und Taufe in Verbindung und, da es sich offenbar um jenen alten Taufbrauch handelt, der oben erwähnt wurde, spricht er von der Mischung von Milch und Honig ἐπὶ καθάρσει, auch von Milch und Wein gemengt, ἐπωφελὴς δὲ ἡ μίξις· καθάπερ ἀνακιρναμένου τοῦ πάθους εἰς ἀφθαρσίαν. Auch dies wird nun allegorisiert, endlich auch die Butter, die man in den Laternen brauche, die dem Worte gleiche, das die Kinder erleuchte. Dabei bezieht sich der Alexandriner auf Deut. 32, 13. 14 und Jes. 7, 15.

Lesen wir diese gewiß allegorisierenden Gedankengänge, denen aber bestimmte sakramentale Bräuche zugrunde liegen, so darf uns der Gebrauch der Milch nicht verwundern; sie kann dem physiologischen Glauben nach vollständig an die Stelle des Blutes treten. Sie ist ferner nichts anderes als das Sinnbild des Logos Christi, lebenzeugend und erneuernd. Auch in dem bekannten Hymnus am Ende des Paedagogus heißt Christus γάλα οὐράνιον μαστῶν γλυκερῶν νύμφης χαρίτων, Σοφίας τῆς σῆς ἐκθλιβόμενον, οἱ νηπίαχοι ἁταλοῖς στόμασιν ἀτιταλλόμενοι, θηλῆς λογικῆς πνεύματι δροσερῷ ἐμπιπλάμενοi κτλ.[1] Auch sonst begegnet uns die Milch als Bild christlichen Werdens.[2]

[1] Clemens Alex. am Schlusse des *Paedagogus* M. S. Gr. VIII, 1, 684.

[2] Tertullian *ad Scap.* 4: lacte christiano educatus.

Der Käse aber ist festgewordene Milch, Substanz dieser. Das sagt eben auch Tertullian[1] in einer Ausführung über Joh. 1, 13, wo auch der Vergleich mit dem Blute nicht fehlt: negans autem ex carnis quoque voluntate natum, cur non negavit etiam ex substantia carnis: neque enim quia ex sanguine negavit, substantiam carnis renuit, sed materiam seminis, quam constat sanguinis esse calorem: ut despumatione mutatum in coagulum sanguinis feminae. Nam ex coagulo in caseo vis est substantiae, quam medicando constringit, id est, lactis. Damit läßt sich jene Probe alter Physiologie bei Hiob X, 11 vergleichen, wo die Enstehung des Embryo mit den Worten geschildert wird: „Hast du mich nicht wie Milch hingegossen und wie Rahm mich gerinnen lassen?“ Und nicht mit Unrecht hat dazu Rochholtz Homers Verse gestellt, in denen Paieon dem verwundeten Ares lindernden Balsam auf die Wunde legt und das Blut gerinnen macht:[2]

Schnell wie die weiße Milch vom Feigenlabe gerinnet.
Flüssig zuvor, wann in Eil' umher sie dreht der Vermischer:
Also schloß sich die Wunde sofort dem tobenden Ares.

Die zuletzt gegebenen Zeugnisse sollen zeigen, wie der Gedanke, daß der Käse die festgewordene Substanz der Milch sei, zu dem Vergleich von Käse und geronnenem Blute führte auf dem Grunde der alten physiologischen Vorstellung, daß Milch und Blut wesenseins seien und eins aus dem andern entstehe. Ist Milch ein Trank der Unsterblichkeit und kann an die Stelle des Blutes treten, so ist auch Käse Speise der Unsterblichkeit. Es ist in dem Abendmahlsbrauch der Montanisten nur eine konsequente Weiterbildung solcher Gedanken zu sehen.

Noch eins sei erwähnt als Frage. Von den Paulicianern wird erwähnt, daß sie auch in der von ihnen anerkannten Fastenzeit Käse und Milch genossen, *κατὰ δὲ τὸν καιρὸν τῆς*

[1] *De carne Christi* 19 ed. Semler III, 386.

[2] *Ilias* V, 902—904. *Germania* VII, 395.

δοκούσης αὐτοῖς τεσσαρακοστῆς τυροῦ τε καὶ γάλακτος ἐμφορουμένοις.[1] Und das trullanische Konzil von 692 verbot den in Armenien üblichen Brauch, in der Quadragesimalzeit Eier und Käse zu essen.[2] Hängt das noch weitläufig mit den oben untersuchten mystischen Ideen zusammen?

Eine Segnung von Käse und Eiern enthält das Sacramentarium Gregorianum[3], eine solche für Käse der ordo Romanus.[4]

8

Daß der Milch und damit auch dem Käse als elementaren Nahrungsmitteln im Sakramentalwesen eine bedeutungsvolle Stelle eingeräumt wurde, das lag nahe. Eine Anzahl weiterer Zeugnisse mögen das noch ausführen.

Diogenes Laertius schildert die Lebensart der persischen Magier mit den Worten[5]): *ἐσθῆς μὲν λευκή, στιβὰς δὲ εὐνή. καὶ λάχανον τροφή, τυρός τε καὶ ἄρτος εὐτελής, καὶ κάλαμος ἡ βακτηρία ᾧ̃ κεντοῦντες, φασί, τοῦ τυροῦ ἀνῃροῦντο καὶ ἀπήσθιον.* Seine Kenntnis hat Diogenes aus Clitarchs XIII. Buch.

Daß in der Tat diese Speisen geheiligt waren, geht auch daraus hervor, daß sie den Parsen während der Fasten erlaubt waren. Bei einem Todesfalle dürfen nach parsischer Vorschrift die Verwandten des Verstorbenen durch drei Tage und Nächte hindurch kein Fleisch essen und nichts kochen; nur Milch, Käse, Früchte und Eier sind ihnen gestattet.[6] Sollte damit nicht die altchristliche, armenische Gewohnheit der Paulicianer und die Segnung von Käse und Eiern zusammenhängen?

Zoroaster selbst soll von Käse gelebt haben: tradunt Zoroastrem in desertis caseo vixisse annis XXX ita temperato

[1] Jacobus Trollius *insignia itinerarii Italici* 146. Neander *Kirchengeschichte* V, 343. [2] Hefele *Konziliengeschichte* III, 337.

[3] *Opp. Gregorii*, Venedig 1773, X, 404.

[4] Hittorpius *de divin. eccl. cathol. off.* 1610, 84.

[5] *Vitae philos.* ed. Cobet 2.

[6] Kaegi *Die Neunzahl bei den Ostariern*, Philol Abhh. H. Schweizer-Sidler dargebracht 1891, 59.

ut vetustatem non sentiret.[1] Ähnlich erzählt auch Plutarch[2], nur berichtet er, leicht verständlich, statt von Käse von Milch. Der Arzt Philo bringt dem Philinus und dessen Sohne trockene Feigen und Käse mit der Begründung *οὐ γὰρ ἐμεμνήμην, ὅτι Σωσάστρον ἡμῖν ὑποτρέφει ὁ Φιλῖνος, ὃν φασι μήτε ποτῷ χρησάμενον ἄλλῳ μητ' ἐδέσματι πλὴν ἢ γάλακτος διαβιῶσαι πάντα τὸν βίον.* Auch Menipp, der von Mithrobarzanes zur Hadesfahrt vorbereitet wird, darf während der ganzen Zeit der Initiation nur Obst, Milch, Honiggemisch oder Choaspeswasser genießen.[3]

Am wichtigsten aber ist die Mitteilung Plutarchs[4] über die Einweihung des Artaxerxes in heimische Mysterien (die *βασιλικὴ τελετή*): *ἔστι δὲ θεᾶς πολεμικῆς ἱερὸν ἣν Ἀθηνᾶν ἄν τις εἰκάσειεν. εἰς τοῦτο δεῖ τὸν τελούμενον παρελθόντα τὴν μὲν ἰδίαν ἀποθέσθαι στολήν, ἀναλαβεῖν δὲ ἣν Κῦρος ὁ παλαιὸς ἐφόρει πρὶν ἢ βασιλεὺς γενέσθαι καὶ σύκων παλάθης ἐμφαγόντα τερμίνθου κατατραγεῖν καὶ ποτήριον ἐκπιεῖν ὀξυγάλακτος. εἰ δὲ πρὸς τούτοις ἕτερα ἄττα δρῶσιν, ἄδηλόν ἐστι τοῖς ἄλλοις* Nach diesem Bericht gab es also in Persien Mysterien, bei denen eine Art Kommunion unter doppelter Gestalt vom König gefeiert wurde: er mußte Feigenkuchen essen (vgl. oben die Feigen, die der Arzt Philo bringt) und Sauermilch trinken (vgl. oben den Käse). Es ist natürlich schwer, aus dieser Notiz Schlüsse von weittragender Bedeutung zu ziehen; immerhin kann man sich des Gedankens nicht erwehren, daß zwischen dieser Mysterienfeier und den Abendmahlsbräuchen der Artotyriten und der offa iudicialis ein Zusammenhang anzunehmen ist.

9

Kurz möchte ich auch noch die Vorschriften über das verwendete Brot streifen. Die judicia offae schreiben vor, daß

[1] Plinius *h. n.* XI, 42, 97. [2] *Sympos.* IV, 1, 1.
[3] *Necyomant.* 3. A. Dieterich *Eine Mithrasliturgie* 172.
[4] *Vitae parall.* ed. Sintenis V, 106.

panis ordeaceus zur Verwendung komme. Nun wird beim Abendmahl seit alters Weizenbrot gebraucht, so daß man hieraus einen Grund gegen unsere Annahme, proba offae und Abendmahl seien ursprünglich eng verwandt, konstruieren könnte. Allein es unterliegt keinem Zweifel, daß die alte Kirche auch gewöhnliches gesäuertes Brot zur Feier benutzt hat. So redet z. B. Pseudo-Ambrosius de sacram. IV, 4 von meus panis usitatus.[1] Daß aber auch Gerstenbrot gebraucht wurde, trotzdem dies das minderwertige Brot war und von Clemens Alexandrinus[2] symbolisch als das Judentum gegenüber dem göttlichen Weizen des Christentums gedeutet wurde, dafür mag eine Stelle der Acta Petri et Pauli 45 fg. dienen.[3] Petrus verlangt in seinem Streit mit Simon Magus, um zu beweisen, daß er dessen Gedanken lesen könne, einen ἄρτος κρίθινος (im lat. Paralleltext panis ordeaceus) und segnet das Brot (εὐλογεῖ αὐτόν),[4] dann zerbricht er es heimlich und als nun Simon durch seine Künste zwei Hunde, in Wahrheit böse Geister, gegen Petrus erregt, da hält der Apostel den Tieren die beiden Brotstücke vor, worauf die Hunde sofort verschwinden. Das ist ja klärlich eins der zahlreichen Wunder, wie man sie der Hostie und dem Abendmahlsbrote zuschrieb.

Gerstenbrot benutzte auch nach Joh. 6, 9. 13 Jesus bei der Speisung der Fünftausend, worauf sich im Azymitenstreit

[1] Migne S. Lat. XVI, 439. [2] Strom. VI, II M. S. G. VIII, 2, 315.

[3] *Acta apostolorum apocr.* ed. Lipsius-Bonnet I, 198 fg.

[4] Die Segnung εὐλογεῖν geschieht beim Abendmahl, sodaß dieses εὐλογία heißt. εὐλογία ist ursprünglich die konsekrierte Hostie (τροφὴ εὐλογηθεῖσα vgl. Suicerus, Thes. s. v.), dann später Bezeichnung für das zum Opfer gebrachte Brot, von dem die Hostie genommen wird und das auch denen, die zum eigentlichen Abendmahlsgenuß nicht zugelassen wurden und nicht zugegen sein konnten, gereicht wurde. Das ist auch, was oben in dem vor dem Konzil zu Konstantinopel 1372 verhandelten Fall ἀντίδωρον genannt wird. So oder so aber muß bei der Eucharistie auch Gerstenbrot zur Verwendung gekommen sein. Das Übliche war freilich Weizenbrot. Vgl. Irenaeus adv. haes. V, 1. 3 u. a. m.

Theophylakt von Achrida[1] bezog, um den Nachweis zu liefern, daß man eine Einheitlichkeit und genaue Nachahmung der Feier Christi nicht erreichen könne und brauche.

Eine Beziehung zur Abendmahlsfeier liegt vielleicht auch darin, daß die judicia offae gelegentlich bestimmen, das Brot solle sein absque fermento.[2] Vom 9. Jahrhundert ab wurde im Abendland ungesäuertes Brot für die Abendmahlsfeier durchgängig üblich, zum ersten Mal durch Rhabanus Maurus de cleric. instit. I, 31 bezeugt.[3]

Freilich ist diese Übung, ungesäuertes Brot zu benutzen, im Anschluß an die synoptische Tradition von der Abendmahlsfeier am Tag der süßen Brote, in gewissen Kreisen der alten Christenheit bereits bekannt gewesen. Nach Epiphanius haben die Ebioniten, also judenchristliche Kreise, jährlich bei der Kommunion ungesäuertes Brot und Wasser (als Asketen) genossen.[4] Natürlich liegt da eben ein Anknüpfen an das jüdische Passah vor mit seinen süßen Broten.

Die süßen Brote wurden auf folgende Weise gebacken. Am Abend vor dem 14. Nisan, ehe die Nacht hereinbrach und die Sterne erschienen, schöpfte der Hausvater in neue Wasserkrüge das durchgeseihte Wasser, das am folgenden Tage gebraucht werden sollte. Der Rabbiner weihte das Wasser unter feierlichen Gebeten zum Gebrauch. Auch der Osterweizen wurde unter besonderen Vorsichtsmaßregeln gekauft und von der Erntezeit ab aufbewahrt, zuletzt vor dem Feste genau Korn für Korn ausgelesen, ebenfalls unter Beobachtung von allerlei Vorsichtsmaßregeln, Antun neuer Kleider, Verschleierung des Mundes u. a. m.[5]

Dies ganze Verfahren erinnert auffallend an die Art, wie Hostien gemacht werden. Auch da werden unter allerlei Gebeten, in bestimmten Gewändern die Körner einzeln aus-

[1] Cotelerius *Monumenta ecclesiae graec.* II, 273.
[2] MGHF 631, 40. [3] Migne S. Lat. CVII, 317.
[4] Haeres. XXX, 16. [5] Vgl. Ersch u. Gruber, *Allg. Enc.* III, 13, 97.

gelesen (granatim eligantur) und gewaschen, gemahlen, endlich die Hostien aus dem reinen Weizenmehl ohne Salz gebacken.[1] Azymiten waren übrigens bereits in der alten Kirche auch die Syrer.

Es hängt wohl mit diesen Bräuchen, speziell auch mit der Wasserweihe für die süßen Brote zusammen, wenn in einem der judicia offae vorgeschrieben wird, das Brot zu backen aus panis ordeacea und aqua benedicta[2], wo nur das Gerstenmehl wieder einen wahrscheinlich künstlichen Unterschied vom Abendmahl selber konstruieren soll. Doch betone ich, daß dies nur eine Vermutung ist, wie auch die nächste Folgerung.

Denn nicht bedeutungslos erscheint es nun unter diesen Umständen, daß die Formeln der Zauberbücher sich einerseits dem altkirchlichen Brauch anschließen, anderseits dem der Ebioniten und Azymiten. Sie sprechen von *σελίγνιον ἄναλον*, also süßen Broten aus Weizenmehl. Auch das dürfte wohl mit Recht auf einen Zusammenhang mit christlichen Eucharistiebräuchen gedeutet werden. Zugleich ist es ein neuer Beleg für die spätere römische Praxis, aus alter Zeit, und es wäre nicht ganz unmöglich, daß die Ausbreitung der proba offae und der Abendmahlsprobe im Abendland bei der Übernahme dieser Praxis eine gewisse Rolle spielte. Zeitlich fällt das Auftreten der Probe mit dem Aufkommen des ungesäuerten Brotes im VIII. und IX. Jahrhundert zusammen. Doch ist das natürlich unsicher. Eine gewisse Wahrscheinlichkeit für den Gebrauch ungesäuerten Brotes in den montanistischen Kreisen, die also demnach Azymiten gewesen wären, ergibt sich aus dem Ganzen.

10

Wie ist nun wohl dieser ganze Ritus entstanden? Die bisherigen Ausführungen haben mit ziemlicher Sicherheit ge-

[1] *Constit. Hirsaug.* II, 32. Migne S. Lat. CL, 1086, vgl. unten *σελίγνιον ἄναλον*. [2] MGHF 691.

zeigt, daß es sich um eine Form der Eucharistie handelt. Dann aber gehört dieses merkwürdige Mittel, Diebe zu entdecken, in den Rahmen des Aberglaubens, der an die Abendmahlselemente und ihren Genuß anknüpfte.

Die Entwickelung beginnt bekanntlich bereits bei Paulus. Wenn er 1. Cor. 11,29. 30 die Krankheiten und Todesfälle in der Gemeinde auf unwürdigen Abendmahlsgenuß zurückführt, so ist das eine in dem ursprünglichen Sinne der Feier gewiß nicht mit eingeschlossene, unter den Einflüssen jener mit mystischen Ideen geschwängerten Welt entstandene magische Anschauung.

Die Opfergaben nehmen an der göttlichen oder dämonischen Natur teil und haben daher eigene Kräfte. So kann Paulus 1. Cor. 10,20 von einer Gemeinschaft mit den Dämonen beim Genuß des Götzenopfers reden, eine Vorstellung, die parallel geht der von Simplicius[1] uns berichteten, nach der die Opfergaben durch ihre göttliche Kraft z. B. Kranke heilen können. Wenn daher Augustin[2] einmal um seine Meinung befragt wurde, ob es richtig sei, daß kranke Kinder, wenn sie vom Dämonenopfer äßen, genesen würden, so entsprach diese Frage nur dem Volksglauben heidnischer und christlicher Kreise, denn auch der Hostie schrieb man die nämlichen Kräfte zu.

Es ist nicht nötig, auf die verschiedenartigen Wunder, die durch die Abendmahlselemente geschahen, einzugehen.[3] Aber wichtig ist, daß schon frühzeitig der Glaube sich ausbildete, daß das Abendmahl zur Entdeckung geheimer Sünden und Frevel dienen könne. Gleich der Beginn der Vercellensischen Akten des Petrus und Simon c. 2[4] enthält eine Erzählung, die hierhergehört. Paulus spricht über Brot und

[1] Komm. zu Epiktet 38. Lobeck, *Aglaophamus* 708.

[2] Migne S. Lat. XXXIII, epist. 98.

[3] Man könnte hier mancherlei aufführen, z. B. Evagrius IV, 3. Gregor von Nazianz *orat.* 8, 18 (Migne, S. Gr. XXXV, 809). Ambrosius *de excessu fratris sui Satyri* I, 43 (Migne, S. Lat. XVI, 1360 f.).

[4] Lipsius-Bonnet, *Acta ap. apocr.* 1, 46.

Wasser das Gebet und teilt die Elemente aus. Als auch Rufina die Eucharistie aus des Apostels Händen entgegennehmen wollte, verkündigte ihr Paulus, daß sie, eben von der Seite eines Buhlen aufgestanden, nicht als Würdige nahe und auf seine Worte bricht sie auf der linken Seite gelähmt zusammen. Klarer noch ist das andere, einer ebenfalls volkstümlichen, altchristlichen Schrift, den Akten des Thomas sect. 48 bzw. 51[1] entstammende Beispiel. Ein Jüngling, der einen Frevel (*πρᾶγμα ἀθέμιτον*) begangen hat, erlebt, daß ihm im Augenblick, da er die Eucharistie mit dem Munde empfängt, beide Hände verdorren, so daß er sie nicht mehr zum Mund emporführen kann Der Apostel, herbeigerufen, fragt sofort: „Sag' mir, mein Sohn, ohne Scheu, was du getan hast, bevor du hierher kamst. Denn die Eucharistie des Herrn hat dich überführt. Diese Gnadengabe, die zu vielen gekommen ist, heilt zumeist die im Glauben und in der Liebe Herantretenden, dich aber hat sie verdorren lassen, und das Geschehene ist nicht ohne eine besondere Kraft geschehen." Der Jüngling bekennt denn auch einen Mord und wird vom Apostel durch Waschung mit geweihtem Wasser wieder geheilt.

In solchen Erzählungen haben wir die Grundlage für die uns beschäftigenden Gebräuche zu erkennen. In mancher Beziehung aber das wichtigste Beispiel hat uns Cyprian de lapsis 25[2] bewahrt, der mitteilt, daß ein Kind, dem nach der damaligen Sitte der Kinderkommunion der Abendmahlswein eingeflößt wurde, diesen wieder ausgebrochen habe. Der Grund zu der Erscheinung war, daß das Kind zuvor vom Götzenopfer genossen hatte und damit eben mit den Dämonen in Verbindung getreten war.

Nun war es Anschauung der alten Kirche, daß der Sünder einen Dämon habe, vom bösen Geiste besessen sei. Origenes

[1] a. a. O. 2, 2, 167.

[2] *Corpus scriptorum eccl. lat.* der Wiener Akademie III, 255.

in Num. hom. 27 n. 8 erklärt, wer einen Ehebruch begeht oder vom Zorne sich hinreißen läßt oder stiehlt, hat einen Dämon. Daher wird im Exorzismus der judicia offae ausdrücklich gesagt: exorcizo te, immunde spiritus, qui hominem suadis et constrictas, ut furtum faciat etc. Mehr darüber in einer Geschichte des Exorzismus; die beiden charakteristischen Stellen mögen genügen. Diebstahl bedeutet also Gemeinschaft mit dem bösen Geiste; die Wunderkraft der Hostie kann daher in Wirkung treten!

Das Kind kann in dem Falle, dessen Cyprian Erwähnung tut, den Abendmahlswein nicht bei sich behalten, weil es mit den Dämonen in Verbindung getreten ist. Es beruht auf der gleichen Vorstellung, wenn der Dieb, der gleichfalls mit den bösen Geistern verbunden ist, der Abendmahlsprobe oder der Probe mit Brot und Käse unterworfen, die Elemente nicht hinunterschlucken kann oder, wie es öfters heißt, wieder ausbrechen muß.

Ein Fortschritt gegenüber den vereinzelten Wundererzählungen der alten Literatur zeigt sich nur darin, daß, was dort Wunder ist, nun zum systematischen Beweisverfahren erstarrt, eine Erscheinung, die nicht auf die Probe mit Abendmahl und Käsebrot sich beschränkt.

11

Noch eine Frage bleibt nun übrig: nach dem Erfolg des Brauchs. Es kann doch keinem Zweifel unterliegen, daß eine Übung, die eine so zähe Existenz und eine so weite Ausbreitung gewonnen hat, nicht erfolglos angewendet wurde; um so mehr, wenn unsere Vermutung recht hat und heidnische Kreise den christlichen Brauch übernahmen, eine Tatsache, die sich um so wahrscheinlicher machen läßt, wenn der Brauch durch Erfolge zur Nachahmung reizte. Mit dem Worte Aberglauben und Priestertrug ist hier nichts zu machen.

Die Übung läßt sich auf die Gesetze der menschlichen Psyche zurückführen und von da aus zugunsten der Wirklichkeit des Erfolgs beantworten. Ich will dies an der Hand einiger aus den verschiedensten Gebieten der Erde zusammengestellter Beispiele erläutern.

Die japanischen Bergmönche beschrieben Papiere mit mystischen Schriftzeichen und Vogelbildern und ließen diese Zettel dann vom Obereremiten der Provinz Kumanno unterzeichnen. Holte man sich bei ihnen wegen eines Diebstahls Rat, so verfuhren sie ähnlich wie die Priester des Mittelalters und des alten Christentums: sie rissen von einem solchen Zettel ein Stück ab und gaben es dem Verdächtigen, der es verschlingen mußte. Das Papier sollte des Inkulpaten Herz und Gemüt mit unerträglicher Angst erfüllen und ihn zwingen, zu bekennen. Das Schuldbewußtsein und die Furcht vor der geheimnisvollen Macht und Kunst der Mönche rief gewiß in vielen Fällen ein Geständnis hervor.[1]

Wenn in Mexiko ein Diebstahl vorkam, so nahm man seine Zuflucht zum Schlangenzauberer. Der Beschädigte rief die Nachbarn zusammen, gegen die er Verdacht hatte, und der Zauberer hielt folgende Rede an sie: „Ihr sitzt hier, meine Kinder, weil einer eurer Nächsten, der in Bedrängnis ist, diesem seine Habe, sein Gut gestohlen hat, weil er in meiner, in deiner Abwesenheit, ihm seine Habe, sein Gut genommen hat. Er möge es ruhig hergeben, der Unglückliche, denn es wird jetzt kommen der Zauberer, der wird dich entlarven.“ Folgt auf diese eindringliche Ermahnung kein Geständnis, so läßt er die Schlange aus ihrer Schüssel und sie bezeichnet den Schuldigen, indem sie an ihm emporkriecht. Kehrt sie ohne solches Tun in ihre Schüssel zurück, so ist der Schuldige nicht unter den Anwesenden. Seler macht dazu die richtige Bemerkung: „Es ist klar, daß die Kunst dieses Zauberers einzig in der Abrichtung der Schlangen bestand, und die

[1] Kämpfer *Amoenitates exoticae* 463—465.

Wirksamkeit seiner Kunst in dem Glauben an sie, der den Schuldigen sich irgendwie verraten ließ."[1]

Wie richtig Seler gesehen hat, das beweist die Praxis, die uns aus Masuren erzählt wird. Wenn ein Hausgenosse sich des Diebstahls verdächtig gemacht hat, läßt der Hausvater die Leute zusammenkommen und verteilt unter sie Strohhalme von gleicher Länge; nach einer Viertelstunde werden die Halme wieder untersucht, wo dann der Halm des Diebes gewachsen sein soll. In einem Falle sei auch der Dieb gefunden worden, weil er aus Furcht vor Entdeckung ein Stück von dem Strohhalme abgebissen habe.[2]

Instruktiv ist auch folgende Geschichte aus ganz anderer Gegend. 1854 war Ismaël in Safita im Libanon Gouverneur. Von ihm erzählte man: une autre fois, on avait dévalisé une boutique en pratiquant un trou dans le mur. Ismaël réunit comme de coutume les gens du village. „Je vais lire, dit-il, une prière devant le trou et celui qui a volé ne pourra pas y passer." Puis quand il eut fini sa prière: „Ce n'est pas la peine, dit-il, le trou vient de me parler: le coupable a de la poussière sur le tarbouch." Aussitôt il aperçut dans un coin le voleur qui époussetait son tarbouch.[3]

So keck dieses Verfahren ist und so sehr es einem Scherze gleicht[4], so viel spricht es für die feine Psychologie und Beobachtungsgabe des Gouverneurs. Böses Gewissen und Schuldbewußtsein, auf der anderen Seite Glaube und starke, vom Nimbus der Heiligkeit und übernatürlicher Kraftbegabung umgebene Persönlichkeiten wirken ungeheuer. Es sind die Ge-

[1] *Veröffentlichungen aus den Königl. Mus. f. Völkerkunde* Bd VI, Seler, *Zauberei und Zauberer im alten Mexiko* 46.

[2] Wuttke a. a. O. 239.

[3] Dussaud *Histoire et religion des Nosairîs* 36.

[4] Ich sehe nachträglich, daß es sich in dieser Erzählung tatsächlich um einen Schwank aus dem Morgenland handelt, der indessen für unsere Frage doch seinen Wert behält; vgl. *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* V, 51.

setze der Suggestion und Autosuggestion, die den eigentümlichen Praktiken der Ordale mit dem geweihten Bissen und der Abendmahlsprobe ihren ernsten Hintergrund gegeben haben. So gut heute noch unter dem Einfluß einer Verbalsuggestion im wachen Zustand Lähmungs- und ähnliche Erscheinungen hervorgerufen werden können, so gut konnten die Priester der Vergangenheit, auch ohne bewußte Kenntnis der zugrunde liegenden Erscheinungen der menschlichen Psyche, durch ihre Formeln und Exorzismen eine Art der Verbalsuggestion, Erfolge zeitigen. Lehmann hat es durch Verbalsuggestion fertiggebracht, daß ein Student monatelang in seiner Gegenwart kein Streichholz entzünden konnte[1], und die verblüffenden Versuche von Bernheim, v. Schrenck-Notzing, Kraft-Ebing, Forel u. a. überheben mich weiterer Nachweise. Wo der im Geruche geheimnisvoller Macht stehende Priester — auch das evangelische Volk holt den katholischen Priester wie eine Art Hexenmeister, um Diebe zu entdecken[2] — auf die rechte Disposition der Psyche durch Schuldbewußtsein und Glauben an die Wunderkraft der heiligen Worte oder der geweihten Elemente traf, da aß der Schuldige überhaupt den Bissen nicht (siehe oben Abschn. 4) oder es konnten auch unter dem psychischen Eindrucke richtige Würge- und Erstickungserscheinungen oder Brechreiz sich auslösen. An der Wirklichkeit mancher Erfolge, die den Glauben neu stärkten, wird man nicht zweifeln können, und das erklärt die Zähigkeit und Verbreitung unseres Ordals.

---

[1] Lehmann *Zauberei und Aberglaube.*

[2] Wuttke a. a. O. s. Register unter „Geistliche, katholische".

Marica

Von **Franz Boll** in Heidelberg

Vor mehreren Jahren fiel mir bei der Durchsicht einer Augustinhandschrift eine Randnotiz auf, die über die durch Marius' Flucht bekannte Göttin von Minturnae neue Nachricht bringt. Meine — allerdings von vornherein wenig zuversichtliche — Hoffnung, daß sich in der weitverzweigten Überlieferung der Civitas Dei diese Randnotiz irgendwo noch etwas ausführlicher finden möge, hat sich bis jetzt, nach Durchsicht von etwa 30 Augustinhandschriften, nicht erfüllt; so möchte ich nun nicht länger zögern, von dem kleinen Funde Mitteilung zu machen, wenn ich auch nur einen guten Bruchteil der älteren Augustinhandschriften heranziehen konnte.[1]

Die Randbemerkung, von der ich spreche, ist mir zuerst in einer Freisinger Handschrift von Augustinus de civitate Dei, Cod. lat. Monac. 5251 saec. XIII, aufgefallen. Der Kodex enthält auch sonst eine ziemliche Anzahl von Randnoten, alle von erster Hand, über die ich einiges in Kürze bemerken muß, da sie sonst noch nicht beachtet zu sein scheinen. Die Noten sind in den ersten Büchern nicht ganz selten; von Buch IV werden sie sehr spärlich, um dann von Buch XIII ab zeitweise wieder an Zahl zuzunehmen. Die meisten lehren uns nichts, sondern geben lediglich an, was im Text steht, oder kennzeichnen den Inhalt nach seinem Wert für den Schreiber und Besitzer: z. B. steht am Rand: *Consolatio,* oder *Iocunda comparatio* oder *Assertio resurrectionis pulchra.* Gelegentlich werden Bibelsprüche angemerkt, auch einmal zu den Virgilversen in I 19 die Fundstelle angegeben: *Hoc liber sextus Virgilii narrat.* Auf Antikes im Text wird mit Vorliebe auf-

[1] Die Bemerkungen über die Tifatina, die ich früher mit dieser Abhandlung unter gemeinsamem Titel zu vereinigen beabsichtigte, gedenke ich einmal in größerem Zusammenhang zu verwerten.

merksam gemacht, z. B. f. 15ᵛ *Unde Romani anserem colerent*, und vieles andere der Art; f. 112ᵛ steht *non est credendum esse antypodas*. Bemerkenswert ist die f. 6 notierte Textvariante zu I 18 (p. 30, 10 Domb.³, zu *quod eius membra sunt integra*): *aliter quod quamvis integra membra*; sie findet sich weder bei den Maurinern, noch bei Hoffmann oder Dombart, ist übrigens vielleicht durch das in Zeile 17 folgende *quamvis membri illius integritate iam perdita* beeinflußt. Zu dem Wort *intercapedo* steht f. 52 am Rand: *i. e. interspacium interuallum uel interiectio temporum*, was aus Glossaren exzerpiert ist (vgl. Götz Thes. gloss. emend. s. v.).[1] Erwähnen möchte ich außerdem noch eine Randnotiz f. 4: *O diuites qui timidi estis de uestra opulentia, demonstrantem uerbis Augustinum esse gazophilatium intendite, ubi uestras recondatis opes ubi fur et tinea accessum habere nescit.* Die gleichen Worte sind auch im Cod. Colon. eccl. 75 saec. IX von der gleichen Hand wie der Text an den Rand geschrieben.[2] Das liefert den erwünschten Beweis, daß auch die übrigen Randnotizen recht wohl älter sein können als die Handschriften, in denen ich sie bis jetzt bemerkte. Außer der gleich folgenden Nachricht über Marica habe ich übrigens nichts von Belang finden können.

F. 15 steht in der Freisinger Hs das Kapitel II 23, wo Augustin des Marius und seines Verstecks in den Sümpfen von

---

[1] Auch in der ältesten aller Hss der Civitas Dei, dem Kodex von Lyon no. 607 der Stadtbibliothek (früher 523 bis), einer Halbunziale des VI. Jahrhs., die L. Delisle (Not. et Extr. XXIX 2, p. 367) beschrieben hat, steht eine Randnotiz, die sich gleichlautend in Glossaren findet (*helluones dicuntur glutones*; vgl. die Glossae Cod. Sangall. 912 s. VII/VIII (CGL IV 243, 36) und Glossae nominum ed. Loewe p. 154).

[2] Jaffé und Wattenbach, Eccles. Colon. codd. p. 111. Die Altersbestimmung der Hs — Jaffé schrieb sie dem VIII. Jahrhundert zu — stammt von L. Traube (vgl. auch die demnächst erscheinende 2. Auflage seiner Textgeschichte der Regeln S. Benedicts S. 77, 1); die Glossen stammen aber wie der Text aus einer Vorlage saec. VIII. — Über derartige Randbemerkungen in mittelalterlichen Hss vgl. L. Traubes Vorlesungen und Abhandlungen II 68 f.

Minturnae und der ihm angeblich von der Göttin geleisteten Hilfe gedenkt: *nec Maricae nescio cui tribuo Marii sanguineam felicitatem, sed occultae potius providentiae Dei.* Dazu steht am Rand von erster Hand eine Bemerkung, die sich gleichlautend nachher noch in einer ganzen Anzahl anderer z. T. älterer Hss finden ließ. Es sind dies zunächst eine Anzahl von Hss der Münchener Staatsbibliothek: Cod. lat. 2532 (Aldersbach) s. XI ex., 4514 (Benediktbeuren) s. XII, 13024 (Regensburger Stadtbibliothek) s. X, 17051 (Schäftlarn) s. XII, 18020 (Tegernsee) s. XI/XII, 22218 (Windberg) s. XII, die wohl zum Teil in direktem Abhängigkeitsverhältnis voneinander stehen mögen. In allen stehen auch sonst Randnotizen derselben meist wertlosen Art wie in 5251, am wenigsten in 13024. Von den Hss der Pariser Nationalbibliothek hat lat. 11638 s. XI (so Omont; s. X gibt Dombart an) f. 19^{v} die Randbemerkung, *d'une écriture un peu postérieure.* Endlich hat sie auch Vatican. lat. 426, s. IX/X nach Heegs Angabe, f. 35^{v}.[1]

Ich gebe die Notiz nun mit den wenigen Abweichungen, die sich in den mir bekannten Hss finden:

> *Maricam deam Dianam dicit. Minturnenses enim Cumanis subreptum sigillum Dianae sibique datum, quoniam mari venerat, Maricam vocaverunt Dianam, sicut etiam eadem vocitatur Fascilina eo quod intra ligni fascem sit occultata.*

---

[1] Die Notiz fehlt dagegen in den genannten sehr alten Hss von Lyon (auch in ihrer Abschrift Lyon, Stadtbibliothek n. 608, früher 523, s. IX) und Cöln, in dem Berliner Cod. theol. fol. 337 (s. Roses Verzeichnis II 1 n. 302), sowie in vier weiteren Münchener (Clm. 3831, 5385, 6267, 26907) und vier weiteren Pariser Hss (darunter dem alten Corbeiensis aus St. Germain, jetzt lat. 12214 der Nationalbibliothek s. VII und in den codd. lat. der gleichen Bibliothek 2050, 2051, 2053, alle saec. X; sodann in zahlreichen Augustinhandschriften der Vaticana außer der obengenannten. Für freundliche Auskunft über die Hss habe ich den Herren L. Clédat und G. Guigue in Lyon, J. Hansen in Cöln, H. Omont in Paris, J. Heeg und E. Petzet in München zu danken.

Statt *deam Dianam dicit* steht in den sechs genannten Münchener Hss außer 5251 *deam dicunt Dianam*, während die Lesart von Monac. 5251 mit der Pariser und der Vatikanischen Hs übereinstimmt. Statt *subreptum* geben alle Münchener Hss (auch 5251) *surreptum*; statt *quoniam* haben alle außer 5251 *quod*; statt *sicut* steht in 5251 *sic.* In der Pariser Hs sowie durch Korrektur in der Vatikanischen steht *fascilina*; alle übrigen haben *fasilina*, was bei der gegebenen Etymologie Folge falscher Aussprache sein muß. In der Überlieferung der letzten Zeile gehen die Hss auseinander: *intra lignum fasce* haben die sämtlichen Münchener Hss, *intra ligni fasces* die Vatikanische und die Pariser, wonach ich im Text *intra ligni fascem* hergestellt habe; möglich wäre auch *intra lignorum fascem* wie bei Servius Aen. II 116. — Bemerkt sei noch, daß in lat. Monac. 17773 (Stadtamhof) saec. XV über dem *Marica* des Textes in kleiner Schrift *i. e. dyane* steht, in Übereinstimmung mit dem Scholion.

Während der am Schluß gegebene Hinweis auf die Diana Fascilina, d. h. *Φακελῖτις* nebst der Etymologie von *fascis* nur Bekanntes wiederholt und daher keiner näheren Besprechung bedarf, ist die Kultlegende und Identifizierung der Marica allem Anschein nach neu; ich habe sie nirgendwo abgedruckt oder erwähnt gefunden.[1] Marica[2] ist vor allem als Göttin der an der kampanischen Grenze gelegenen alten Aurunkerstadt Minturnae bekannt, wo ihr heiliger Hain an den Sümpfen der Lirismündung lag. Außerdem wurde sie noch in Pisaurum von den Frauen verehrt (CIL I 175) und von Virgil (Aen. VII 47) auch nach Laurentum versetzt, was wenigstens nicht notwendig mit Servius als poetische Lizenz oder Ersatz für latina zu

[1] Gleich den Maurinern schweigen auch die beiden neuen Herausgeber der Civ. Dei völlig von ihr.

[2] Die Nachrichten über sie findet man zusammengestellt bei Preller-Jordan, Röm. Myth. I 386; 412 f.; R. Peter in Roschers Myth. Lex. II 2373; G. Wissowa, Relig. und Kult. der Römer 44,4; Hild im Dict. des antiqu. s. v. Der Aufsatz von M. Bang, Marius in Minturnae, Klio Bd X (1910) 178 ff. berührt diese Fragen nicht.

erklären ist.[1] Von den Alten wurde sie teils mit Venus gleichgesetzt, da eine Kapelle der Venus mit der Inschrift *ΠΟΝΤΙΗ ΑΦΡΟΔΙΤΗ* sich dicht neben dem Heiligtum in Minturnae befand,[2] teils mit Circe, die nicht fern in Circeji ihr altes Heiligtum besaß. Preller hat sie mit Fauna oder Bona Dea verglichen, der auch die Circe in Circeji nahe verwandt gewesen sei; dafür sprach ihm, daß sie nach Virgil die Gattin des Faunus war.

Hier erscheint nun eine neue Identifikation. Marica wird zur Diana, und wir erfahren zum ersten Male etwas von einer Kultlegende. Der Kultus der Göttin wird danach mit ihrem geraubten Bilde von Kyme nach Minturnae eingeführt. Bei einer „Diana", die von der griechischen Kolonie Kyme herkommt, muß natürlich an die griechische Artemis gedacht werden. Damit tritt die neue Kultlegende in die nächste Parallele zu der Kultsage von Aricia, wonach das Bild der Diana Nemorensis das von Orestes und Iphigenia geraubte Bild der taurischen Artemis ist: *(Orestes) occiso Thoante simulacrum sustulit abscon-*

---

[1] So auch W. Otto im Artikel Faunus in Pauly-Wissowa R. E. VI 2071. Für das Vorkommen der Namen Maric(c)us, Marica, Marici (Plin. N. H. III 124) auf keltischem Boden genügt der Hinweis auf A. Holders Keltischen Sprachschatz II 427. Woher Holder die Anschauung hat, die Marica von Laurentum sei die Stammesgottheit jener ligurischen Marici in Gallia Transpadana gewesen, ist mir nicht bekannt; doch vgl. die unten S. 574, 2 zitierte Bemerkung von W Schulze.

[2] Die Hauptstelle bei Servius zur Aen. VII 47 [*Hunc* (scil. *Latinum*) *Fauno et nympha genitum Laurente Marica accipimus*] sei hier wiederholt: *Est autem Marica dea litoris Minturnensium iuxta Lirin fluvium. Horatius 'et innantem . . Lirin'. quod si voluerimus accipere uxorem Fauni Maricam, non procedit: dii enim topici i. e. locales ad alias regiones non transeunt. Sed potest dictum esse per poeticam licentiam 'Laurente Marica' cum sit Minturnensis. dicunt alii per Maricam Venerem intellegi debere, cuius fuit sacellum iuxta Maricam, in quo erat scriptum Ποντίη Ἀφροδίτη. Sane Hesiodus Latinum Circes et Ulixis filium dicit quod et Vergilius tangit dicendo* (XII 164) *'Solis avi specimen'. sed quia temporum ratio non procedit, illud accipiendum est Hygini, qui ait Latinos plures fuisse, ut intellegamus poetam abuti ut solet nominum similitudine.*

ditum fasce lignorum unde et Facelitis dicitur . . et Ariciam detulit (Servius Aen. II 116). Gerade so wie in dieser Kultsage oder auch in der von Rhegion oder Tyndaris[1] wird nach unserem Scholion ein Kultbild der Artemis geraubt und nach Minturnae gebracht, wo es nun als Marica verehrt wird.

Die Anknüpfung einer solchen griechischen Kultlegende gerade an Kyme hat gewiß nichts Auffallendes.[2] Aber sie setzt allerdings voraus, daß dort ein Artemiskult bestand. Der einzige Dianentempel, von dem wir in Kampanien wissen, ist freilich der der Tifatina bei Capua, und mit einem angeblichen *Tempio di Diana* in Baiae, der wahrscheinlichen alten Hafenstadt von Kyme, ist es nichts.[3] Dennoch spricht alles dafür, daß in Kyme einmal ein Artemiskult bestand. Artemis ist die Hauptschutzgottheit von Euboea, und von Eretriern und Chalkidiern ist Kyme gegründet (Dionys. Halic. VII 3, 1); auf Münzen von Eretria und wiederum von Neapolis, der Pflanzstadt von Kyme, findet sich der Artemiskopf.[4] Diese sicheren Tatsachen, denen andere angereiht werden könnten, sind doch wohl Beweis genug, daß auch in Kyme Artemiskult neben dem des Apollon, des Hauptgottes von Kyme, nicht gefehlt haben kann, wenn wir auch zufällig keine Spur mehr davon besitzen.[5]

[1] Vgl. im allgemeinen über diese gräzisierenden Kultlegenden italischer Artemiskulte Wernicke bei Pauly-Wissowa II 1399 f.; Höfer im Art. Orestes bei Roscher III 998 ff.; F. Pfister, Der Reliquienkult im Altertum (RGVV Bd V, 1909) 344 f. Die alte Abhandlung von F. Schneidewin, Diana Phacelitis et Orestes apud Rheginos et Siculos, Diss. Gott. 1832, die ich mir nicht ohne einige Mühe verschaffte, ist neben den neueren Darstellungen ohne Schaden zu entbehren.

[2] Übertragung des Oresteskultus von Kyme nach Aricia vermutet Reitzenstein, Ined. poet. Graec. fragm. II (Ind. lect. Rost. 1891) p. 10.

[3] Vgl. Beloch, Campanien[2] 187.

[4] Ebenso auf Münzen des äolischen Kyme, das vielleicht auch von Euboea aus besiedelt ist, s. Ed. Meyer, Gesch. d. Alt. II 234. — Vgl. jetzt auch F. v. Duhn, Der Dioskurentempel in Neapel (Sitzgsber. der Heidelb. Akad. 1910, Abh. 1) S. 14.

[5] Der Gedanke, die Sage von dem Raub des Artemisbildes aus Kyme solle gerade das Fehlen eines Artemiskultes in Kyme erklären

An Kyme also, die älteste griechische Gründung auf italischem Boden, knüpft die Kultsage der Marica an; von hier soll das Bild der Göttin geraubt sein: leider erfahren wir nicht durch wen, und können daher nur sagen, daß es die Minturnenser selbst nach dem Wortlaut unserer Quelle *(sibique datum)* nicht gewesen sein können; vielleicht ist an einen Heros zu denken, ähnlich wie in der Orestessage. Sicherlich aber ist die Überführung mit Willen der Göttin geschehen.

Was hat nun aber die Gleichsetzung der Marica mit Diana oder zunächst vielmehr Artemis veranlaßt? Nach dem wenigen, was wir von Marica wissen, konnte eine solche Identifizierung nicht ferner liegen als die bisher bekannte mit Venus. Marica besaß einen heiligen Hain, wie Artemis in Aricia und an vielen anderen Orten; und die *λίμνη*, der Sumpf an der Lirismündung, der ihr zu eigen war, konnte wohl an Artemis Limnatis und viel Verwandtes[1] erinnern: als *δέσποινα λίμνης* verglich sich Marica von selbst der Artemis. Daß ein Tempelchen der Venus unmittelbar neben ihrem Heiligtume lag, brauchte die Deutung auf Artemis durchaus nicht zu beeinträchtigen: Aphrodite *Ἐνόπλιος* und Artemis *Ὀρθία* waren im spartanischen Kult vereinigt, und auch sonst stehen Tempel der beiden Göttinnen oft nebeneinander. Sodann ist Marica auch als Nymphe aufgefaßt und bezeichnet worden: auch das konnte sie der Artemis nahebringen, die „in ihrem Wesen alle Nymphen zusammenfaßt, die auf Fluren und Bergen, in Wäldern und Quellen hausen".[2] So war die Deutung auf Artemis bei Marica gewiß nicht befremdender als die auf Venus. Unsere neue Quelle behauptet freilich noch mehr: die Minturnenser

---

oder wenigstens daran anknüpfen, würde schon durch die oben angeführten Tatsachen widerlegt und widerspricht auch dem Typus dieser ganzen Legendenklasse, die sogar das gleiche Bild an vielen Orten lokalisiert.

[1] Vgl. Wernicke bei Pauly-Wissowa II 1343; Gruppe, Griech. Myth. 1280f; Nilsson, Gr. Feste 210.

[2] Nilsson a. a. O. 181, nach Otfried Müller.

selbst sollen das Bild als Marica Diana oder besser Diana Marica bezeichnet haben. So häufig der Übergang von ursprünglichen Einzelgötternamen in Beinamen größerer Gottheiten ist, durch die sie aufgesogen wurden — Parallelen sind z. B. Artemis Diktynna, Anaitis, Angelos, Iphigeneia, Britomartis, Eileithyia usw. —, so müßte doch, wenn wirklich die Göttin Diana Marica genannt worden wäre, ihre Identifizierung auch mit Venus und Circe und das Schweigen aller andern Quellen befremden; so wird es wohl besser sein, dieser Angabe unseres allzu knapp gefaßten Scholions gegenüber Zurückhaltung zu bewahren, zumal die Auffassung von Marica als Adjectivum offenbar mit der Etymologie (von mare) zusammenhängt.

Die Göttin ist nach der neuen Kultsage auf dem Seewege von Kyme nach Minturnae gekommen: *mari venerat*, wie Asklepios und die Magna Mater nach Rom und zahlreiche andere Kultbilder in ähnlichen Legenden[1], und von diesem Wege hat sie den Namen Marica erhalten. Diesen Namen hat man neuerdings, zunächst auf die Etymologie gestützt[2], als Bezeichnung einer Meergöttin gefaßt; der Kult der *Πουτία Ἀφροδίτη* dicht daneben ließ sich zur Bestätigung anführen und auf die Verehrung der Marica in der Seestadt Pisaurum und, wenn man dem Virgil glauben will, in dem ebenso gelegenen Laurentum hinweisen. Diese bisher nur von den Modernen gegebene Deutung erfährt nun durch das Augustinscholion eine Bestätigung, die freilich nicht überschätzt

---

[1] Vgl. darüber jetzt die Untersuchung von Ernst Schmidt, Kultübertragungen, Gießen 1910 (RGVV Bd VIII 2).

[2] Peter a a. O. II 237⁵ und ebenso Hild in dem genannten Artikel. Corssen Ausspr.² I 405 stellt Marica zur Wurzel mar = glänzen, schimmern ebenso wie mare, während Vaniček im Etym. Wörterbuch der latein. Sprache 124 zwar Marica zu dieser Wurzel stellt, aber mare davon trennt. Vgl. ferner Norden, Rh. Mus. 48, 544. W. Schulze, Zur Gesch. latein. Eigennamen 552, 2 erklärt alle mythologischen Kombinationen, die sich an den Namen der Marica heften, für ganz unsicher, da ein Ortsname ganz gut das Primäre sein könne.

werden darf. Ja, man könnte sogar vermuten, daß gerade die im Namen wirklich oder dem Anschein nach gegebene Beziehung der Marica zum Meere ihrer Gleichsetzung mit Artemis, die auch als *Παραλία*, *Ἐκβατηρία*, *Εὐπορία*, *Εὔνοστος*, *Λιμενῖτις*[1] angerufen wurde und mehrfach Tempel am Meere besaß, förderlich gewesen sei. Indes auf die Art des Kultes der Marica, etwa durch Seefahrer und Fischer, daraus einen Schluß ziehen zu wollen, wäre bedenklich; der Text selbst hat ja für den Namen ein anderes *αἴτιον*. Unser Material reicht wohl überhaupt nicht hin, über die Vorstellungen, die man von dem Wesen der Göttin sich machte, mehr als ziemlich vage Vermutungen zu äußern; und die antiken Identifizierungsversuche mit verschiedenen Gottheiten sprechen nicht für die Fortdauer einer ausgeprägten Sonderart bei der alten Göttin. Das Eigentümlichste, was uns von dem heiligen Hain berichtet wird, ist das Verbot, irgend etwas, was in ihn hineingeschafft worden war, wieder herauszubringen (Plut. Mar. c. 39). Läßt sich das etwa vergleichen mit der Funktion der *ἐνοδία δαίμων* (Artemis) bei Plato legg. XI 914 B, wonach das, was einer freiwillig oder unfreiwillig liegen läßt, von dem, der es findet, liegen gelassen werden muß in dem Glauben, *φυλάττειν ἐνοδίαν δαίμονα τὰ τοιαῦτα ὑπὸ τοῦ νόμου τῇ θεῷ καθιερωμένα*?[2]

[1] Vgl. Wernickes reiche Zusammenstellungen bei P. W. II 1393 f.; Gruppe a. a. O. 1294; Farnell, Cults of Greek States II 427 f. Die Benennungen der Aphrodite als Göttin des Meeres (Usener, Legenden der Pelagia, in Vortr. u. Aufs. 211 ff.) stehen wieder in genauer Parallele dazu.

[2] An die Stelle der Gesetze wurde ich durch Gruppe S. 1295,2 erinnert. Für die ganze Anschauungsweise ließe sich an die von Tylor, Anfänge der Kultur I 108 f. besprochene weitverbreitete Scheu erinnern, einen Ertrinkenden zu retten, als dem Wassergeist verfallen. Verwandt ist auch die Sitte *οὐκ ἐκφορά*, an die mich Wünsch erinnert (vgl. Ada Thomsen im Archiv XII 466 ff.; bes. CIL VI 1, 576 = Dessau II 4915: Extra hoc limen aliquid de sacro Silvani efferre fas non est). — Ein Verbot des Eintretens in den heiligen Hain ist aus der Plutarchstelle entgegen dem ersten Anschein nicht zu folgern, also die Unzugänglichkeit des Haines der Soteira in Pellene (Paus. VII 27, 3) als Parallele nicht zu gebrauchen.

Die antike Herkunft unseres Scholions wird schwerlich jemand bezweifeln wollen; aber die genauere Bestimmung der Quelle ist durch die isolierte Art der Überlieferung sehr erschwert. Soweit meine Kenntnis der Hss der Civitas Dei reicht, muß die Notiz spätestens in Karolingischer Zeit an den Rand des Kapitels gekommen sein.[1] Die nächste Quelle kann ein Glossar gewesen sein, zumal auch andere Randbemerkungen solchen Ursprung haben (vgl. o. S. 568): in den uns erhaltenen und im CGL vereinigten Glossaren ist jedoch die Notiz nicht zu finden. Als Quelle für die Maricaglosse, die, wie wir gesehen haben, singuläre und beachtenswerte Nachrichten bringt, hatte mein verstorbener Freund L. Traube zuerst auf Festus geraten; die Form mancher Festusglossen paßt auch wirklich nicht übel zu der unseres Scholions (vgl. die ähnliche Verwendung eines Satzes mit *enim* nach der Definition unter den Worten *Mercurius praeclives puls Peligni procincta* usw.; auch *vocitare* wird bei ihm in solchen Glossen öfter verwendet, was natürlich nicht viel besagt). Dagegen dachte G. Wissowa, dem ich die Notiz vor drei Jahren mitteilte, lieber an ein Virgilscholion nach Art der Einleitung des Probuskommentars zu den Bucolica. Hier steht p. 3, 20 *(Orestes) iuxta Syracusas simulacrum deae quod secum de Taurica advexerat, templo posito consecravit, quam appellavit Facelitim sive [Fascelinam][2] quod fasce lignorum tectum de Taurica simulacrum extulissent.* Das steht dem Schlußsatz

[1] Nach Dombarts Versuch eines Stemmas der ihm näher bekannten Hss in seiner 3. Ausg. p. XXXIII käme man bis ins VIII. Jahrhundert zurück; indes hat er nur zwei von unsern Hss (Monac. 13024 und Paris. 11638) dabei berücksichtigt, und auch aus anderen bekannten Gründen wird man sich vor Folgerungen hüten müssen.

[2] Die Ergänzung wird durch das *sive* unbedingt notwendig; sie wird in der obigen Form durch die Exzerpte des Cynthius (Pietro Leoni), der den Bobiensis benutzt hat, empfohlen (*templum illi erexit cum titulo Dianae Phascelitis sive Phascelinae*). Die Form Facelina hat auch Silius Italicus XIV 260 (*Thoanteae sedes Facelina Dianae*). 'Lucil. v. 104 M. schwanken die Hss zwischen Facelina und Fascelina, s. Serv. III p. 326 H.' (Wünsch).

unseres Scholions noch etwas näher als die oben S. 572 angeführten Worte des Servius Aen. II 116, weil bei diesem nur der Name Facelitis (oder Fascelitis) vorkommt, nicht die Form Fascelina oder Fascilina. Man würde allerdings, wenn das Scholion aus einem Virgilkommentar stammte, irgend welche Anlehnung an den Virgilvers, in dem die Göttin genannt ist (Aen. VII 47), erwarten und darf zweifeln, ob das über dem Umweg durch die Glosse ganz verloren gehen konnte. Servius hat jedenfalls von der Herkunft der Marica vom Meer und aus Kyme nichts gewußt, sonst hätte er sie nicht so bestimmt als 'topica', als lokal und unverpflanzbar bezeichnet. So scheint mir doch etwas mehr für eine andere Quelle als für einen Virgilkommentar zu sprechen. Wie dem auch sei, so kann doch die Sache schwerlich in später Zeit ausgedacht sein; denn nach Virgil, der die Marica zur Mutter des Latinus macht, konnte die Gleichung mit Diana nicht leicht mehr erfunden werden.

II Berichte

Die Berichte erstreben durchaus nicht bibliographische Vollständigkeit und wollen die Bibliographien und Literaturberichte nicht ersetzen, die für verschiedene der in Betracht kommenden Gebiete bestehen. Hauptsächliche Erscheinungen und wesentliche Fortschritte der einzelnen Gebiete sollen kurz nach ihrer Wichtigkeit für religionsgeschichtliche Forschung herausgehoben und beurteilt werden (s. Band VII, S. 4f.). Bei der Fülle des zu bewältigenden Stoffes kann sich der Kreis der Berichte jedesmal erst in etwa vier Jahrgängen schließen. Mit Band XII (1909) beginnt die neue Serie, und es wird nun jedesmal über die Erscheinungen der Zeit seit Abschluß des vorigen Berichts bis zum Abschluß des betr. neuen Berichts referiert.

5 Der indische Buddhismus (1907—1909)[1]

Von **H. Oldenberg** in Göttingen

In der Erforschung des indischen Buddhismus in den letzten Jahren tritt energisches Fortschreiten gleichermaßen im Sammeln wie im Verarbeiten der Materialien hervor, dazu — wenigstens an vielen Stellen — ein durch solche Arbeit naturgemäß befördertes Sichabschwächen alter Gegensätze der von verschiedenen Ausgangspunkten ausgehenden Richtungen, die zu unvereinbaren Resultaten zu gelangen schienen. Unter der kaum erschöpfbaren Fülle des Vorliegenden kann hier natürlich nur eine Auswahl getroffen werden.

Ich stelle ein kleines Meisterwerk voran, das als solches würdigen wird auch wer sich nicht ohne Einschränkungen überzeugen läßt: Senarts Vortrag über den Ursprung des Buddhismus[2]. S. ist ernstlich bemüht, in dem Dilemma zwischen dem geschichtlichen und dem einst von ihm so energisch

[1] Abgeschlossen Januar 1910.

[2] E. Senart *Origines bouddhiques (Bibliothèque de vulgarisation du Musée Guimet,* T. XXV). Paris 1907.

betonten mythologischen Buddha dem ersteren sein Recht nicht zu verkürzen. „On ne peut guère douter que le Bouddha n'ait enseigné vers la fin du VIe siècle avant notre ère; on ne peut douter davantage que, dans toutes leurs lignes maîtresses, sa doctrine et sa légende n'aient rapidement achevé de se fixer telles qu'elles nous sont accessibles." Wenn er dann andererseits darauf Gewicht legt, daß der geschichtliche Buddha „est cependant dans la tradition le héros de récits mythiques d'origine et de caractère" so werden dies auch „les esprits justement prévenus contre certains enivrements de la mythologie comparative" nicht in Abrede stellen. Natürlich zwar werden Meinungsdifferenzen über das Maß, in dem die verschiedenen Elemente in die Mischung des altbuddhistischen Vorstellungskreises eingegangen sind, doch zurückbleiben. Mit großem Recht legt Senart Gewicht auf eins dieser Elemente, das in seiner vollen Bedeutung zu würdigen er selbst der erste gewesen ist[1], auf den Yoga[2] mit seiner Theorie und Praxis der Konzentrationen und Ekstasen. Kein Zweifel, daß die Entwicklung des werdenden Buddha sich in einer mit Elementen des Yoga gesättigten Atmosphäre vollzogen hat, und daß dieselben Elemente auch in nicht geringer Intensität dem Dasein des von ihm gestifteten Ordens innegewohnt haben. Minder überzeugend scheinen mir Senarts Ausführungen über ein zweites Element, das er im Werden des Buddhismus zu konstatieren sucht; er findet daß „un certain héritage vishṇouïte surnage emporté dans les courants bouddhiques"; „entre le bouddhisme et le vishṇouïsme, le Yoga fait le pont". Diese These von dem im entstehenden Buddhismus latenten oder sichtbaren Vishnutum scheint mir durch die Quellen kaum hinreichend gestützt. Ist es wirklich — um nur dies eine

[1] Ich erinnere an seinen höchst wichtigen Aufsatz *Bouddhisme et Yoga, Revue de l'histoire des religions* 42, 345 ff.

[2] Diesen, nicht die Sānkhyalehre, stellt Senart mit Recht in den Vordergrund.

hervorzuheben — ein so bemerkenswertes Faktum, daß Buddha und Viṣṇu-Kṛṣṇa beide mit der Benennung *bhagavant* geehrt werden? Daß diese Benennung durch lange Jahrhunderte eine allgemein gangbare für höherstehende, geistlich-religiöse, auch wissenschaftliche Persönlichkeiten war, zeigen uns doch Zeugnisse in hinreichender Menge, von den *brāhmaṇā bhagavantaḥ* des Śatapatha Brāhmaṇa bis zum *bhagavān Pāṇiniḥ* und *bhagavān Kātyaḥ* der Grammatiker. Auch wer über diese Dinge anders urteilte, würde übrigens, wie ich glaube, den Wunsch übrig behalten, daß andere Elemente, welche Senart keineswegs vergißt (siehe S. 25f., 38), doch in seiner Darstellung nachdrücklicher betont wären. Im Zentrum des Gesichtsfeldes stehen für den alten Buddhismus doch nicht jene legendarischen Züge, in denen S. eine Annäherung an Viṣṇu-Kṛṣṇa findet, auch nicht die ekstatischen Kontemplationen, die er vom Yoga übernommen hat. Sondern im Zentrum stehen die Gedankenkreise, die in den „vier Wahrheiten" vom Leiden des Daseins und von der Erlösung niedergelegt sind, und die Lebensordnungen der Gemeinde, wie etwa das Pātimokkha sie zeichnet. Kein Zweifel, daß auch der Yoga sich mit Daseinsleiden und Erlösung beschäftigt. Aber sind diese Gedanken und Ideale darum Besitz des Yoga allein? Haben wir Grund anzunehmen, daß sie gerade nur vom Yoga dem Buddhismus übermittelt seien? Gibt der Buddhismus ihnen nicht in vieler Beziehung eine durchaus andere Wendung als der Yoga? Wir stoßen da, scheint mir, auf sehr viel breitere Strömungen, die von der Zeit der alten Upaniṣaden an das geistige Dasein Indiens durchfluten. Die seelische Struktur des Buddhisten ist nicht erklärt, wenn wir den Yogin in ihm und den gläubigen Erzähler von solchen Mirakeln wie den 32 körperlichen Kennzeichen des großen Mannes (*mahāpurisa*) konstatiert und geschichtlich abgeleitet haben. Ich wiederhole: übersehen ist, was außerhalb dieser Grenzen liegt, von Senart nicht. Aber mir scheint, daß eine Schilderung der Ursprünge des

Buddhismus jenen Elementen größere Aufmerksamkeit widmen sollte, als der hervorragende Forscher, von dem ich spreche, es hier getan hat.

Aus Vorlesungen — sie sind am Pariser *Institut Catholique* gehalten — ist auch ein Buch hervorgegangen, in dem L. de la Vallée Poussin die buddhistischen Forschungen vielseitig bereichert hat.[1] Die energische, durchaus auf eigenen Wegen vorgehende Behandlung alter Probleme und das auf unermüdlichem Durchforschen reicher Materialien beruhende Aufwerfen neuer gibt seiner Arbeit hohen Wert. Auch bei diesem Forscher begegnen wir einem entschiedenen — wenn ich mich nicht täusche, im Laufe seiner Entwicklung sich steigernden — Glauben daran, daß wir nichts Aussichtsloses betreiben, wenn wir mit unseren Fragestellungen in ein sehr altes Stadium des Buddhismus zurückstreben. Den „scepticisme stérile de Minayeff" — ein durchaus zutreffendes Wort (S. 45) — macht er nicht zu dem seinen. „Les découvertes positives de ces dernières années donnent à penser aux sages" (S. 44). Der Pālikanon enthält „une forme très archaïque de la doctrine" (S. 47 A. 2). So trägt der Verfasser denn auch kein Bedenken, in Untersuchungen, in denen er der ursprünglichen Gestalt wichtigster Vorstellungsmassen nachforscht, sich ganz überwiegend auf die Pālitexte zu stützen. Einen Hauptgegenstand dieser Untersuchungen bildet die Frage, wie sich die Leugnung eines Ich, die dem Buddhismus zugeschrieben wird, zu seinem Glauben an die Vergeltung der Taten verhält. Ein anderes Thema der Erörterung ist das Verhältnis zwischen passiv-gläubigem Annehmen der Lehre und selbsttätigem Erkennen. Neben der Doktrin der ältesten Texte wird diejenige der vom Verfasser sorgfältig durchgearbeiteten philosophischen Systeme des Buddhismus herangezogen; dem Mahāyāna und dem Tantrawesen werden Erörterungen gewidmet, die auf umfassender Quellenkunde beruhen. Ich verschweige

[1] L. de la Vallée Poussin *Bouddhisme. Opinions sur l'histoire de la dogmatique.* Paris 1909.

den Eindruck nicht, daß das Temperament La Vallée Poussins ihn hier und da zu Mißgriffen geführt hat. Dem Wunsch, mit dem einen oder anderen von ihnen mich auseinanderzusetzen, muß ich wenigstens für jetzt widerstehen; nur zu der von ihm in den Jüngern des Buddha entdeckten *anima naturaliter christiana* (S. 6) sei schon hier ein gelindes Fragezeichen nicht unterdrückt. Alle Meinungsverschiedenheiten aber können der Schätzung eines Forschens keinen Eintrag tun, dem, wenn nicht alles trügt, noch mancher Erfolg gelingen wird.

Edv. Lehmann, dessen Auffassung des Buddhismus im ganzen schon aus seiner Behandlung Indiens in Chantepie de la Saussaye's „Lehrbuch der Religionsgeschichte" bekannt war, behandelt jetzt den Buddhismus in einem eigenen kleinen, sehr dankenswerten Buch[1], unter Voranstellung des ältesten indischen Buddhismus (besonders Sutta Nipāta und Dhammapada werden benutzt), mit kurzer Berücksichtigung der späteren, auch der außerindischen Geschichte. Lehmanns Buch führt die Sprache nicht des philologischen Detailarbeiters, sondern des mit weitem und gesundem Blick begabten Religionshistorikers, der auch in seinen Bedenken gegenüber mancher gegenwärtig eifrig verfochtenen These (man lese die Ausführungen über die buddhistisch-christlichen Legendenzusammenhänge und über die christliche Liebe im Buddhismus) sein treffendes Urteil bewährt. Der Verfasser ist weniger darauf gerichtet, den leisen, inkommensurablen Nuancen buddhistischen Fühlens nachzugehen, als die Gebilde, die er schildert, mit dem Maßstab frischer und freudiger nordischer Energie in ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung zu bewerten, als hinwirkend „både til en stor oprejsning og til en slem nedbrydelse af det menneskelige" (S. 171). —

Kurz behandelt den indischen Buddhismus Deussen in seiner Allg. Geschichte der Philosophie.[2] —

[1] Edv. Lehmann *Buddha, hans lære og dens gærning.* København 1907. (Deutsche Übersetzung steht in Aussicht.)

[2] P. Deussen *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen.* Bd I, Abt. 3, S. 115—189. Leipz. 1908.

Hackmanns schönes, ursprünglich kleines Buch über den Buddhismus (deutsch erschienen 1905) liegt jetzt in einer wesentlich erweiterten englischen Ausgabe vor[1]. Sein Ziel ist, den Buddhismus in seiner Gesamtheit darzustellen, wobei, der persönlichen Situation des Verfassers entsprechend, das Hauptgewicht nicht auf den alten indischen Buddhismus (S. 1—63) fällt, sondern auf den modernen Buddhismus, zu dessen Darstellung langjähriger Aufenthalt in buddhistischen Ländern ihn hervorragend befähigt hat. „Living in the monasteries, watching the monks and the lay-devotees, inquiring about rituals and institutions, he learnt thoroughly what Buddhism as a practical religion of the present day really is" (S. VIII). Doch von diesen wertvollen Ermittlungen eingehender zu sprechen, liegt außerhalb der Grenzen des gegenwärtigen Berichts.

Unter den Untersuchungen über einzelne Dogmen und anderweitige einzelne Elemente des buddhistischen Vorstellungskreises steht, neben einer wichtigen Arbeit von Windisch, über die ich an anderem Orte eingehender berichtet habe[2], der Aufsatz Oltramares über die Nidānaformel voran[3]. Dies ist bekanntlich die aus zwölf Gliedern, welche durch Kausalnexus

---

[1] H. Hackmann *Buddhism as a religion: its historical development and its present conditions. From the German, revised and enlarged by the author (Probsthain's Oriental Series,* vol. II). London 1910.

[2] E. Windisch *Buddhas Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung* (Abh. der K. Sächs. Ges. der Wiss.; Phil.-hist. Kl. XXVI, 2). Leipzig 1908. Vgl. Deutsche Literaturzeitung 1909, Sp. 408f.

[3] P. Oltramare *La Formule bouddhique des douze causes. Son sens originel et son interprétation théologique. (Mémoire publié à l'occasion du Jubilé de l'Université de Genève).* Genève 1909. — Ich möchte hier, obwohl außerhalb der Zeitgrenze dieses Berichts fallend, nicht unerwähnt lassen die denselben Gegenstand betreffende Auseinandersetzung von L. de la Vallée Poussin *Deux notes sur le Pratîtyasamutpâda* (Actes du XIV. Congr. intern. des Orientalistes I, 193ff.) Paris 1905; ebenso desselben Gelehrten wertvolle Bemerkungen zu der Schrift Oltramares, Journ. R. Asiatic Soc. 1910, 201ff. Leider nicht vorgelegen hat mir C. Puini *Le origini della vita (Pratîtyasamutpāda sūtra — Śālisambhava sūtra)* Riv. degli Studj Orientali, vol. I, Fasc. 3.

miteinander verbunden sind, bestehende Formel, die in den buddhistischen Texten zu unzähligen Malen wiederholt wird, um die Entstehung (und entsprechend, so zu sagen mit negativem Vorzeichen, die Aufhebung) des Daseinsleidens zu erklären: 1. Das Nichtwissen. 2. Die „Gestaltungen" (saṃkhārā). 3. Das Erkennen. 4. Name und Körperlichkeit. 5. Die sechs Gebiete (der sechs Sinne und ihrer Objekte; zu den fünf Sinnen kommt das Denken). 6. Berührung (zwischen Sinnen und Objekten). 7. Empfindung. 8. Durst. 9. Ergreifen. 10. Werden. 11. Geburt. 12. Alter und Tod, Schmerz und Klagen, Leid, Kümmernis und Verzweiflung. Es war ein sehr dankenswertes Unternehmen Oltramares, diese schwierige, dem Fundamentalbestand der buddhistischen Dogmatik zugehörige Formel mit ihren Varianten samt ihrer Geltung in der späteren buddhistischen Philosophie, unter Prüfung der zahlreichen Deutungsversuche moderner Forscher[1] zum Gegenstand dieser eingehenden und feinsinnigen Untersuchung zu machen. Das Hauptinteresse richtet sich natürlich auf seinen eignen Erklärungsversuch (S. 10 ff.). Eine wesentlichste Schwierigkeit, die es zu überwinden gilt, liegt meines Erachtens darin, daß um die Mitte der Reihe offenbar das Wesen, dessen Daseinslauf beschrieben wird, so weit gekommen ist, daß es in Berührung mit den Objekten der Außenwelt steht, Durst nach deren Genüssen empfindet, nach ihren Gütern greift — und daß dann in Nr. 11 erst das Stadium der Geburt erreicht wird, welche doch vielmehr vor den in der Formel ihr vorangehenden Gliedern liegen zu müssen scheint. Die schon im Alter-

[1] Ich vermisse bei Oltramare unter diesen Walleser *(Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus)* und verweise auch auf die Note in der 3. Auflage meines *Buddha* (später nicht wiederholt) S. 447 f. sowie auf meine Ausführungen ZDMG. 52, 684 ff. Bei dieser Gelegenheit bemerke ich, daß ich den Begriff des *nāmarūpa* (Nr. 4) in einer neuen Arbeit *(Ṛgveda-Noten* zu III, 38, 7; V, 43, 10) bis in ṛgvedisches Altertum zurückzuverfolgen versucht habe.

tum gegebene, auch von mir[1] angenommene Lösung der Schwierigkeit — daß nämlich das Stadium der Geburt (resp. Empfängnis) hier, wo dem Denken eine Folge vieler Geburten vorschwebt, zweimal berührt wird: das eine Mal in einer auf den ersten Blick deutlichen Ausdrucksweise bei Nr. 11, das andere Mal, für die Alten wohl deutlicher als für uns, in Nr. 3 und 4 — erscheint Oltramare (S. 28) als „une hypothèse gratuite et presque désespérée". Ich kann mich hier nicht überzeugt bekennen. Zunächst reichen die alten Materialien, auf denen jene Deutung beruht, tief in die kanonischen Texte selbst hinein[2], in denen sie in ganz verschiedenen Formen, das eine Zeugnis das andere bestätigend, auftreten. Weiter aber scheint mir Oltamares eigene Erklärung im Grunde doch dem von ihm verworfenen Gedanken selbst außerordentlich nahe zu kommen. Die Geburt (Nr. 11 der Formel) „ponctue l'existence ou, pour mieux dire, la série des existences d'un individu" (S. 10). Ihr voran liegt das Dasein des Wesens, das in die vergängliche Welt verwoben durch die Verkettung der Kausalität jener neuen Geburt entgegengeführt wird. So muß, meine ich, auch Oltramare das Sterben jenes Wesens, das dann wiedergeboren werden soll, als vor Nr. 11 latent gedacht annehmen, während doch der Tod — nämlich der die nächstfolgende Existenz beendende — ausgesprochenermaßen erst in Nr. 12 erscheint. Also auch hier im Grunde zweimaliges Berühren desselben Stadiums. Und wenn jenes vor Nr. 11 der Wiedergeburt entgegengehende Wesen sich in Nr. 4 mit „Namen und Körperlichkeit" bekleidet, dieser Vorgang aber die Folge eines „Nichtwissens" (Nr. 1) ist — auch nach Oltramare (S. 16) wie nach der kanonischen Überlieferung eines Nichtwissens um die vier heiligen Wahrheiten —: liegt nicht wieder die Folgerung nah, daß der Nichtwissende und der Namen und Körperlichkeit Annehmende in zwei aufeinander folgenden Wiedergeburtsstufen vorzustellen sind — genau wie es die

[1] Siehe meinen *Buddha*, 5. Aufl., 275 f. [2] Ebendas. 276.

sehr eingehende und bestimmte Auffassung der Tradition über den Sinn von 3 und 4 (s. meinen „Buddha", 5. Aufl., 259f.) mit sich bringt? —

An Darlegungen Pischels in seinem Buch „Leben und Lehre des Buddha" (1906, vgl. dies Archiv 1907, 138) knüpft eine von mir gegebene Besprechung des altbuddhistischen Begriffs der Maitrī (Mettā) an.[1] Pischel hatte in dieser die christliche Liebe wiedergefunden. Neben ihr stehe und aus ihr fließe das Traurigsein mit den Traurigen, das Sichfreuen mit den Fröhlichen. Sie selbst aber, die Liebe, sei der „Grundgedanke des Buddhismus." Eine Prüfung der Materialien über die Mettā liefert mir das Ergebnis, daß diese weder ein zentrales Element des Buddhismus bildet noch der christlichen Liebe gleichgesetzt werden kann Sie ist eine Übung freundlichen Fühlens gegenüber allen Wesen, die gleichberechtigt mit einer andern Übung, in der man alle Wesen als nicht Freund nicht Feind empfindet, systematisch und pedantisch betrieben wird, nicht um des Andern willen, sondern um im Geiste yogahaft-asketischen Zauberwesens die eigene Vollendung zu fördern.

Eine anspruchslose und doch recht eigentlich meisterhafte kleine Arbeit, die niemand als eben ihr Verfasser so, wie es geschehen, auszuführen imstande war, ist Fouchers Aufsatz über die Liste der Taten Buddhas.[2] Vielmehr über zwei einander ergänzende Listen, die eine dem nordbuddhistischen Text Divyāvadāna entnommen, die andre der ceylonesischen Chronik Mahāvaṃsa. Die Erlebnisse, Taten, Wunder des Buddha werden in 64 Nummern aneinandergereiht: „un cadre commode, et l'on serait presque tenté d'y voir . . . comme une amorce

[1] H. Oldenberg *Der Buddhismus und die christliche Liebe.* Deutsche Rundschau (Berlin), März 1908, wiederholt in H. O., *Aus dem alten Indien,* S. 1—22 (Berlin 1910).

[2] A. Foucher *Une liste indienne des actes du Bouddha. Avec un rapport sommaire sur les conférences de l'exercice* 1907—08. (École pratique des hautes études.) Paris 1908.

de futurs 'synoptiques' du Buddha." Bei jeder Nummer — und dies verleiht der Arbeit einen so ungewöhnlichen Wert — ist zur Angabe der Textzeugnisse die der monumentalen Darstellungen gefügt, deren Kenntnis der Verfasser in langjährigen Arbeiten in Indien wie in Europa zu unerreichter Vollständigkeit und Vertiefung gebracht hat Darf ich doch aussprechen, daß ich in den Bemerkungen, mit denen F. seine Liste begleitet, und in denen er der monumentalen Überlieferung ihre Stelle anzuweisen sucht, mich ihm nicht überall anschließen kann? Die Denkmäler, sagt er (S. 29), welche ein Wunder des Buddha darstellen, lehren uns „qu'en un temps donné une notable portion de l'Inde croyait à la vérité de ce miracle. Dès lors nous sommes pleinement assurés que les relations que nous en possédons ne sont pas de purs exercices de littérature, mais l'expression de la conscience populaire et la manifestation d'un vaste mouvement religieux." Nichts liegt mir ferner, als den Wert dessen, was wir an diesen Denkmälern besitzen, verkleinern zu wollen. Aber ich frage, ob wir all das, wovon F. in jenen Sätzen spricht, wirklich erst aus den Denkmälern lernen. Trägt nicht die Literatur in sich selbst die absolut sichere Gewähr dafür, daß sie eben nicht bloß Literatur ist? Würde die Gewißheit, mit der wir das wissen, geringer sein, hätten noch unglücklichere Zufälle, als sie in der Tat gewaltet haben, uns auch die letzten Reste der Gandhārakunst samt den Stupas von Barhut, Sanchi und allen übrigen entrissen? Mir will scheinen, daß der mit seiner ganzen Arbeit vorzugsweise in der monumentalen Überlieferung lebende Forscher ein wenig zu sehr dem mißtraut, was wir nicht „sous nos yeux et même sous nos doigts" haben. Über die Pāliredaktion des Kanons sagt er: „il ne fait pas de doute que le rédacteur du Mahāvaṃsa ne la possédât mieux que nous." Ich finde nicht, worauf sich dieser Zweifel — nein, diese zweifelfreie Behauptung — stützt (ein Kenner des Mahāvaṃsa wie Geiger autorisiert mich, seine Übereinstimmung mit mir auszusprechen);

ich glaube vielmehr, daß für das Gegenteil stärkste Wahrscheinlichkeitsgründe vorliegen. Ohne daß ich die Gradunterschiede der auf den verschiedenen geschichtlichen Gebieten geltenden Erreichbarkeiten verkenne, frage ich schließlich: ist, was wir vom Leben und der Lehre Jesu oder des Paulus wissen, von den Tatsachen der altchristlichen Archäologie abhängig? Gilt, was dort gilt, mutatis mutandis nicht auch hier?

Die Gestalt des Māra versucht Charpentier[1] — meines Erachtens mit nicht zutreffender Argumentation — als buddhistische Darstellung des Rudra-Śarva zu erweisen.

Hier verzeichne ich weiter Normans dankenswerte Zusammenstellung von Überlieferungen über die *gandhakuṭī*[2], das Wohnzimmer des Buddha im Jetavana und überhaupt den zentralen Raum in Mönchshäusern; weiter Hopkins' Untersuchung über den Fleischgenuß bei den Buddhisten.[3] Nicht unerwähnt darf schließlich Mrs. Rhys-Davids' feinsinniger Aufsatz über die buddhistischen Gleichnisse bleiben[4], der sich auf das von derselben Forscherin entworfene Register dieser Gleichnisse[5] stützt.

Ich wende mich zu den Übersetzungen und sonstigen Behandlungen von Texten zunächst des südlichen Kanons. Hier ist zuvörderst zu bemerken, daß die Bearbeitung buddhistischer Texte in dem von Bertholet herausgegebenen religionsgeschichtlichen Lesebuch in den Händen von Winternitz gelegen hat.[6] Dieser hat sich grundsätzlich auf die beiden älteren Piṭaka

[1] J. Charpentier *Über Rudra-Śiva:* II. *Rudra-Śiva bei den Buddhisten.* Wiener Zschr. f. d. Kunde d. Morgenl. XXIII (1909), 166 ff.

[2] H. C. Norman *Gandhakuṭī the Buddha's Private Abode.* Journ. of the As. Society of Bengal, New Ser. IV, 1 ff. (1908).

[3] E. W. Hopkins *The Buddhistic rule against eating meat.* Journ. Amer. Or. Soc. XXVII (1907), 455 ff.

[4] Mrs. Rhys-Davids *Buddhist Parables and Similes.* The Open Court vol. XXII, p. 522 ff. Chicago 1908.

[5] Dieselbe, Journ. of the Pāli Text Society 1907, 52 ff.; s. auch 1908, 180 ff.

[6] A. Bertholet *Religionsgeschichtliches Lesebuch. B.*: *Buddhismus* von M. Winternitz (S. 214—322). Tübingen 1908.

des Pāli-Kanons beschränkt und — mir scheint nicht ganz im Einklang mit den Bedürfnissen religionsgeschichtlicher Studien — darauf verzichtet, die späteren Entwicklungsstadien des Buddhismus in seine Arbeit einzubeziehen. Mit Recht aber hat er der Versuchung widerstanden, dem Leser eine Auswahl von „Perlen" aus der buddhistischen Literatur darzubieten, vielmehr das Charakteristische geschickt zusammengestellt — das Leben des Buddha durfte mit Rücksicht auf das Buch Dutoits („Leben des B." 1906) in den Hintergrund geschoben werden — und in einer Weise, der sich meist beistimmen läßt, übersetzt.

Von Behandlungen einzelner Texte erwähne ich zuvörderst den ersten Band von K. E. Neumanns groß angelegter, übrigens in demselben Stil wie die früheren derartigen Arbeiten Neumanns ausgeführter Übersetzung des Dīgha Nikāya: ich habe darüber bereits an anderem Orte berichtet.[1] — Vom Dhammapada, über dessen neugefundene nördliche Rezensionen weiter unten (S. 607) gesprochen werden wird, liegt eine mit feinsinniger Sorgfalt verfaßte italienische Übersetzung von Pavolini vor.[2] — Von Normans wichtiger Ausgabe des Kommentars zu dieser Sentenzensammlung besitzen wir jetzt den ersten Band (bis v. 59 reichend) vollständig.[3] — Über den Sutta Nipāta habe ich einen für weitere Leserkreise bestimmten Essay veröffentlicht.[4] Der genannte Text schien durch sein hohes Alter wie seinen vielseitig reichen Inhalt sich dazu zu eignen, daß eine Beschreibung seiner poetischen Form und seines Gefühls- und

[1] *Die Reden Gotamo Buddhas aus der längeren Sammlung Dīghanikāyo des Pāli-Kanons,* übersetzt von K. E. Neumann. Bd I. München 1907. Vgl. H. O. *Theologische Literaturzeitung* 1907, Sp. 321.

[2] P. E. Pavolini *Il Dhammapada, Antologia di morale buddistica. Prima traduzione italiana* (Estr. da „Il Rinnovamento"). Milano 1908.

[3] *The Commentary on the Dhammapada,* ed. by H. C. Norman, vol. I (Pāli Text Society). London 1906—1909.

[4] H. Oldenberg *Eine Sammlung altbuddhistischer Dichtungen.* Deutsche Rundschau (Berlin) Jan. 1910, wiederholt in *Aus dem alten Indien* (Berlin 1910), S. 23—64.

Gedankengehalts erweitert wurde zu einer Darlegung der Rolle, welche überhaupt der Poesie innerhalb der altbuddhistischen Gemeindetexte zufällt, und zu dem Versuch, auf engstem Raum von den Grundlinien altbuddhistischer Weltbetrachtung und von dem sie durchklingenden Gefühlston zu sprechen. — In einer Übersetzung der Therīgāthā[1] kehrt Mrs. Rhys Davids zu einem Text zurück, an den vor Jahren Miß Foley geistvolle und eindringende Erörterungen geknüpft hatte (*Women leaders of the Buddhist reformation.* Transact. of the 9th Congress of Orient. I, 344). Ihre Übertragung der Verse der Nonnen, denen sie die zugehörigen Kommentarerzählungen beigefügt hat, stellt mit berechtigter Freiheit den Geist über den Buchstaben und wird hoffentlich vielen den Genuß dieser „little cameos of thought" vermitteln. Die Einleitung, ohne die notwendige Skepsis gegenüber der Authentizität der Angaben über die Verfasserinnen und gegenüber den „legends woven out of legends" des Kommentars außer acht zu lassen, analysiert mit vieler Feinheit „the historical fact that we here have and hold . . .: the record, that just the sentiments and the aspirations, which are expressed in this work, have been for so many centuries . . . attributed to saintly men and women co-operating in the building up of certain ideals." Nicht ganz gläubig bin ich in bezug auf das, was S. VII (vgl. XXXVIIIf.) als „matriarchal survivals" benannt, übrigens mit aller Reserve von der Verfasserin behandelt wird. Es ist sehr erfreulich, von deren Hand eine ähnliche Übersetzung auch der Theragāthā erwarten zu dürfen. — Obwohl der betreffende Text außerhalb des Kanon steht, sei hier das von Rud. Fuchs veröffentlichte Specimen des Peṭakopadesa erwähnt[2], der Vorläufer, wie gehofft werden darf, einer Ausgabe des vollständigen Textes, der sich in Abhidhamma-artiger Ausdrucksweise bewegt und

[1] Mrs. Rhys Davids *Psalms of the early Buddhists.* I. *Psalms of the Sisters* (Pāli Text Society). London 1909.

[2] Rud. Fuchs *Specimen des Peṭakopadesa.* (Berliner Doktordissertation). 1908.

von der Tradition — selbstverständlich mit Unrecht — dem Mahākaccāyana zugeschrieben wird. Erst die Ausgabe wird in das „große Dunkel, das über dem Werk schwebt", Licht bringen können; für jetzt muß ich mich begnügen, betreffs desselben auf Hardys Einleitung zu seiner Ausgabe des Nettipakaraṇa zu verweisen. Das jetzt vorliegende erste Kapitel handelt von den vier „heiligen Wahrheiten". —

Hier darf der Vollendung der großen englischen Jātaka-Übersetzung gedacht werden, deren letzter Band von dem ehrwürdigen, über diesem Werk hingegangenen Leiter des ganzen Unternehmens und demjenigen seiner Mitarbeiter, der den Plan des Ganzen angeregt hat, bearbeitet worden ist.[1] — Über die Anfänge einer deutschen Jātaka-Übersetzung habe ich an anderem Orte berichtet.[2] — Mit Anklängen des Jātaka (I p. 134f. ed. Fausböll) an die Śakuntalāsage beschäftigt sich ein Aufsatz von Pavolini.[3] — Über Fouchers Behandlung der plastischen Illustrationen zum Jātaka s. S. 605. — Großenteils auf dem Boden der Jātakas bewegen sich auch die Studien eines Forschers, dessen Eintritt in die Mitarbeit an den unerschöpflichen Problemen der indischen Märchenkunde wir mit Wärme willkommen heißen dürfen, Jarl Charpentiers.[4] Der auf seinem Titel figurierende

---

[1] *The Jātaka or stories of the Buddha's former births.* Translated from the Pāli by various hands under the editorship of Professor E. B. Cowell. Vol VI. Transl. by E. B. Cowell and W. H. D. Rouse. Cambridge 1907. Der erste Band war 1895 erschienen. Ich kann mir nicht versagen, auf die Würdigung des so wichtigen Werks hinzuweisen, die Mrs. Rhys-Davids im Journ. R. As. Society 1908, 593ff. in anmutigster Weise gegeben hat.

[2] *Jātakam.* Das Buch der Erzählungen aus früheren Existenzen Buddhas. Aus d. Pāli übersetzt von Dr. J. Dutoit. Leipzig, von 1907 an. Vgl. H. O., Deutsche Literaturzeitung 1907, Sp. 1379f.

[3] P. E. Pavolini, *Tracce della leggenda di Çakuntalā nel libro dei Jātaka* (Giorn. Soc. As. Ital. XX, 1907, 297ff.).

[4] Jarl Charpentier *Studien zur indischen Erzählungsliteratur.* I. *Paccekabuddhageschichten* (Uppsala Universitets Årsskrift 1908). Uppsala 1908. — Untersuchungen verwandter Art hat derselbe Verfasser auch ZDMG 62, 725ff., 63, 171ff. vorgelegt.

theologische Begriff des Paccekabuddha spielt im Buch selbst kaum eine Rolle; es handelt sich vielmehr um die märchengeschichtliche Analyse einiger Erzählungen bez. Erzählungsgruppen, in denen Paccekabuddhas hervortreten — des Sonakajātaka (Nr. 529) und vor allem des Kumbhakārajātaka (Nr. 408), in dem es sich um vier zu Paccekabuddhas werdende Könige handelt. Die Pāliformen der Geschichten werden ihren Parallelen gegenübergestellt; namentlich der enge Zusammenhang buddhistischer und jainistischer Novellistik tritt in der reichhaltigen Darstellung Charpentiers sehr klar zutage. Speziell sei auf die überzeugenden Ausführungen S. 106ff. hingewiesen, die sich in bezug auf das Verhältnis zwischen den poetischen und prosaischen Bestandteilen der Jātakas gegen Frankes Hyperkritik richten; „arglosere Lektüre“ (S. 110) dürfte hier in der Tat am Platz sein. Doch darf ich nicht versuchen, dem sehr mannigfaltigen Inhalt des Buchs näher nachzugehen; so wichtig dieses für die Geschichte der Märchenliteratur ist, in so losem Zusammenhang steht es mit religionsgeschichtlichen Fragen.

Von der schon oben (S. 589) erwähnten Dichtungssammlung Sutta Nipāta geht eine Arbeit Frankes[1] aus, die der Erforschung des altbuddhistischen Kanons dankenswerteste Förderung verspricht. Es handelt sich um ein Unternehmen, das, wenn seine Durchführung, wie gehofft werden darf, gelingt, geradezu neben der großartigen Vedakonkordanz Bloomfields wird genannt werden dürfen. Die Gāthās (Strophen) aller kanonischen Pālitexte sollen unter Beibringung der Parallelstellen verzeichnet werden, mit Heranziehung auch nordbuddhistischer (Mahāvastu, Lalitavistara usw.) und außerkanonischer (Milindapañha, Dīpavaṃsa usw.) Texte. Bei der großen Anzahl von Fällen, in denen Stichworte, Klangreminiszenzen, Assoziationen verschiedenster Art die Dichter beeinflußt und den Gang, den ihr Ausdruck genommen hat, aus der Bahn gelenkt haben, wird für Grammatik

[1] R. Otto Franke *Die Suttanipāta-Gāthās mit ihren Parallelen.* ZDMG 63, 1ff., 225ff., 551ff.

wie Metrik, für Exegese wie für die Fragen nach Geschichte und Aufbau des Kanons eine solche Zusammenstellung von erheblichster Wichtigkeit sein. Dem Gelehrten, der die große und entsagungsvolle Arbeit zu unternehmen kein Bedenken getragen hat, seien die wärmsten Wünsche dafür ausgesprochen!

In sehr viel kleineren Maßstäben bewegt sich eine Arbeit von mir, die ebenfalls vom Sutta Nipāta ausgeht.[1] In ihrem Mittelpunkt stehen Zählungen über die metrische Struktur der Ślokas der beiden Schlußabschnitte jenes Textes (Aṭṭhakāni, Pārāyanaṃ), deren besonders hohes Alter feststeht. Um diese Zählungen lagert sich der Versuch, die Grundzüge der, wie ich meine, sehr deutlich verfolgbaren schrittweisen Entwicklung des Śloka-(Anuṣṭubh-)Metrums von den Anfängen durch die Vedazeit hindurch bis zu der altbuddhistischen und dann der epischen Stufe darzustellen. Ich hoffe, daß die gefundenen Ergebnisse für die literargeschichtliche Chronologie und damit schließlich auch für die Religionsgeschichte nicht wertlos sein werden. Insonderheit möchte ich Gewicht darauf legen, daß — entgegen der Ansicht von Simon (ZDMG 44, 96) — der Śloka der altbuddhistischen Texte sich verglichen mit dem epischen in jeder Hinsicht als altertümlicher herausgestellt hat. — Mit der Metrik eines verwandten Textes — nicht, wie ich es tat, sich auf den Śloka beschränkend — beschäftigt sich J. H. Moore.[2]

Ich erwähne weiter Schraders Übersetzung von Hauptabschnitten jenes merkwürdigen Dialogs, in dem ein griechischer König und ein buddhistischer Heiliger die Klingen ihrer Dialektik kreuzen: des Milindapañha[3].

---

[1] H. Oldenberg *Zur Geschichte des Śloka.* Nachr. d. Gött. Ges. der Wiss., phil. hist. Kl., 1909, 219 ff.

[2] J. H. Moore *Metrical Analysis of the Pāli Iti-vuttaka.* Journ. American Oriental Society 28, 317 ff.

[3] *Die Fragen des Königs Menandros.* Aus dem Pāli zum ersten Male ins Deutsche übersetzt von Dr. phil. F. O. Schrader. Berlin (ohne Jahreszahl, erschienen 1907).

Unter den rüstig fortschreitenden Publikationen der Pāli Text Society, die wir gelegentlich schon berührten, sei hier noch eine hervorgehoben, die an Wichtigkeit unter allen Darbietungen nichtkanonischer Werke, von denen ich zu berichten habe, weit voransteht: Geigers Ausgabe des Mahāvaṃsa[1], des, wenn auch nicht an Alter, so doch an Wichtigkeit weitaus ersten unter den buddhistischen geschichtlichen Texten von Ceylon. Dem geradezu schreienden, durch Turnours Werk (1837!) erweckten Bedürfnis nach einer auf der Höhe philologischer Forschung stehenden Ausgabe dieses Textes hatte auch die Arbeit von Sumangala und Batuwantudawa (Colombo 1883) nicht abgeholfen. E. Hardy, der sich diese Aufgabe gestellt hatte, war darüber hingegangen. Nun hat Geiger auf Grund sehr reichhaltiger handschriftlicher Materialien und einer mit minutiösester Sorgfalt vorgenommenen kritischen Durcharbeitung derselben eine Ausgabe geschaffen, die einen so wesentlichen Schritt vorwärts, wie nur gehofft werden konnte, darstellt und auf wärmsten Dank Anspruch hat.

Wenden wir uns vom Süden zum Norden, so sind wir seit dem Erscheinen von Nanjios Catalogue of the Buddhist Tripiṭaka gewohnt, wichtigste Aufschlüsse über den in chinesischen Übersetzungen vorliegenden Bestand buddhistisch-kanonischer Texte vor allem von unsern japanischen Mitarbeitern zu erhalten. Unter diesen ist — neben J. Takakusu — namentlich M. Anesaki zu nennen, der durch eine längere Reihe von Jahren seine Arbeitskraft der Vergleichung der Sūtrasammlungen des Kanon (der Nikāya oder Āgama) in ihren chinesischen Übersetzungen mit den Pāli-Äquivalenten gewidmet hat. Neben Beiträgen, die er auf Grund dieser Untersuchungen zu dem Werk von Edmunds (s. u. S. 614,4) geliefert hat, ist hier vor allem sein

[1] *The Mahāvaṃsa* edited by Wilh. Geiger (Pāli Text Society). London 1908. — Hier sei erwähnt, daß Geigers Buch *Dīpavaṃsa und Mahāvaṃsa* jetzt auch in englischer Übersetzung erschienen ist (*The Dīp. and Mah.*; translated by Ethel M. Coomaraswamy. Colombo 1908).

vergleichender Überblick über die vier großen Sūtrasammlungen (im Pāli Dīgha-, Majjhima-, Saṃyutta- und Aṅguttara-Nikāya) zu nennen.[1] Die fünfte Sammlung (Khuddaka-Nikāya) liegt in China nicht als ein Ganzes vor; die Verzeichnung ihrer hier und da zerstreut in den chinesischen Texten begegnenden Elemente (S. 9 ff.; vgl. auch Journ. Pāli Text Soc. 1907, 50 f.) würde schon allein hinreichen, ein Bild von dem außerordentlichen Fleiß zu geben, mit dem A. gearbeitet hat. Die detaillierte Vergleichung der chinesischen und der Pāli-Redaktion wird zweifellos einen Hauptgegenstand buddhistischer Studien der nächsten Jahrzehnte ausmachen. Die ausführlichen Indices, welche zu liefern Anesaki vorhat (S. 14), werden dabei aller Voraussicht nach wertvolle Dienste leisten.

Von besonderer Wichtigkeit ist es, daß nach dem Buddhacarita und andern Texten von neuem ein bedeutendes Wort des großen Aśvaghoṣa seine Auferstehung erlebt hat: der Sūtrālaṃkāra, in einer chinesischen Übersetzung aus dem Anfang des 5. Jhd. vorliegend. E. Huber hat diese ins Französische übersetzt[2], und Sylv. Lévi hat sie zum Gegenstand einer eingehenden, höchst inhaltreichen Analyse gemacht.[3] Das Werk des Patriarchen, welchen glaubliche Überlieferungen in Verbindung mit König Kaniṣka setzen, ist, wie Lévi mit der ihm eignen lebensvollen Anschaulichkeit darlegt, ein Denkmal jener Wahl, welche der Buddhismus zwischen der alten Richtung und einer neuen zu treffen hatte. Dort das alte Asketenideal des Hinarbeitens auf die eigne Erlösung. Hier die Tendenzen eines in Weltweite hinausstrebenden Aposteltums,

[1] M. Anesaki *The four Buddhist Āgamas in Chinese. A Concordance of their parts and of the corresponding counterparts in the Pāli Nikāyas* (Transactions of the Asiatic Society of Japan, vol. XXXV, part 3). 1908.

[2] *Açvaghoṣa Sûtrâlaṃkâra traduit en français sur la version chinoise de Kumârajîva,* par Ed. Huber. Paris 1908.

[3] Sylvain Lévi *Açvaghoṣa, le Sûtrâlaṃkâra et ses sources.* Journ. asiatique 1908, II, 57 ff.

die Bedürfnisse einer „église ouverte, active, instruite, mondaine enfin". Schon durch seinen Titel drückt der Sūtrālaṃkāra aus, daß es diese Richtung ist, zu der er sich bekennt: „les sûtras mis en littérature, comme nous dirions: La Bible pour les gens du monde". Gerade einen Dichter wie Aśvaghoṣa, an dessen Stellung in der literargeschichtlichen Entwicklung sich ein so eigenartiges Interesse knüpft, wird man besonders lebhaft bedauern, nur durch zwei Übersetzungen hindurch lesen zu können, selbst wenn die zweite von diesen alle die Vorzüge besitzt, die der Huber's allem Anschein nach eigen sind, über die indessen selbstverständlich nur ein Sinolog zu urteilen kompetent ist. Einen gewissen Ersatz geben die nach einer Entdeckung Huber's im Divyāvadāna wiederkehrenden Stücke des Sūtrālaṃkāra. Und auch die chinesisch-französische Übersetzung erlaubt zu erkennen — man kann das nicht anschaulicher, als Lévi tut, zeigen — wie Aśvaghoṣa die trockene Schwerfälligkeit seiner Vorlagen (es handelt sich um den chinesisch erhaltenen Vinaya der Mūlasarvāstivādins und um nördliche Āgamas) künstlerisch zu beleben weiß. „Açvaghoṣa expose comme un dramaturge et peint comme un lyrique." Freilich ihn neben Tertullian und Bossuet stellen — heißt das nicht einen Zug monumentaler Größe in sein Bild hineintragen, der über die Dimensionen des klugen und geschickten, doch ständig mit allzu großem Behagen in den Gewässern wortreicher Rhetorik umherplätschernden Erzählers weit hinausgeht? Lévi (S. 90) findet im Werk des Aśvaghoṣa auch „des pièces nouvelles à la révision d'un procès qu'on croyait tranché": es handelt sich um das Verhältnis der ceylonesischen (Pāli-) Tradition des Buddhismus und der nördlichen der sanskritischen, quasi-sanskritischen, chinesischen, tibetischen Texte. Ich werde an späterer Stelle mit einigen Worten auf dies große Problem zurückzukommen haben. Hier sei nur ausgesprochen, daß ich Tatsachen, die in dem Glauben an das hohe Alter und den sehr hohen Wert — ich sage nicht, an die Unfehlbarkeit — der

Pālitradition irre machen könnten, in den hier vorliegenden Ausführungen Lévi's nicht zu finden weiß. Daß beispielsweise der nördliche Madhyamāgama einige auf Vorschriften über die Ernährung bezügliche Abschnitte zusammenstellt, welche im Majjhimanikāya des Südens zerstreut erscheinen („ordre dans le Madhyama, désordre dans le Majjhima," S. 137), scheint mir gegen den letzteren keinerlei Verdacht der minderen Ursprünglichkeit zu begründen; handelt es sich doch in den Sūtrasammlungen nicht wie im Vinaya darum, eine derartige die Gemeindeordnungen betreffende Materie systematisch abzuhandeln; ihre Erwähnungen in diesen Texten tragen von Natur den Charakter des Zufälligen. Im übrigen würde, wenn man fragt, wo Ordnung und wo Unordnung ist, die Vergleichung wohl kaum zuungunsten des Pālikanon ausfallen.

Oder weiter: man halte die Päliversion der Bekehrung des Upāli (Cullavagga VII, 1) gegen die Erzählung des Aśvaghoṣa und die anderen nördlichen Überlieferungen (S. 125 ff., Huber's Übersetzung S. 222 ff.). Mir scheint, daß Lévi den schlichten südlichen Text nicht ohne eine gewisse Ironie behandelt: „ici tout se passe sagement, pieusement, dans un monde idéal de moines et de dévots." Werden wir von der alten Literatur der weltentsagenden buddhistischen Mönche nicht eben das erwarten? Oder ferner: man vergleiche die harmlose Weise, in der das „Prosit"sagen beim Niesen im Pāli-Vinaya (Cullavagga V, 33, 3) verboten wird, mit den Zutaten, welche der Vinaya der Mūlasarvāstivādin zu dieser Vorschrift gibt, und mit der Erzählung, die Aśvaghoṣa auf dem betreffenden Kapitel dieses Vinaya aufbaut (S. 160 ff., Huber's Übersetzung S. 386 ff.) Man soll nicht dem niesenden Buddha langes Leben wünschen — so erklärt Buddha in dem nördlichen Vinaya, als Gautamī ihm auf sein Niesen das gewünscht, und 500 Nonnen samt Geistern und Göttern von Erde, Luft, Himmel diesen Wunsch wiederholt hatten —; man soll wünschen, daß Eintracht in der Gemeinde herrscht. Gautamī, an welche

diese Belehrung gerichtet ist, beschließt in das Nirvāna einzugehen; die 500 Nonnen beschließen dasselbe. Sieben Tage predigen sie noch die Lehre, dann tun sie die gewaltigsten Wunder, werden von magischem buntem Feuerwerk und Wasserkünsten umspielt, gehen durch alle Stufen der Ekstase hindurch und erreichen endlich unter Erdbeben und himmlischen Wunderklängen das Nirvāna. Buddha selbst und König Pradyota samt einem ungeheuren Gefolge heiliger und vornehmer Persönlichkeiten ehren die irdischen Reste der Hingegangenen. Buddha zeigt auf Gautamī's Leiche: „Seht, sie war 120 Jahre alt und gleicht einem Mädchen von 16 Jahren" — worauf die Leichen auf wohlriechenden Hölzern verbrannt werden. Irre ich mich oder zeigt die Gegenüberstellung des südlichen und des nördlichen Textes eine geradezu typische Figur — dieselbe, die ich einmal früher bei Gelegenheit des Vinaya-Verbots, die Lehre nur auf gehörige Aufforderung vorzutragen, beschrieben habe (ZDMG 52, 650 A. 2)? Was hat größere Chance ursprünglich zu sein, jene einfache Darstellung, die eben das sagt, was diesen geistlichen Männern wesentlich und ausreichend scheinen mußte, oder das Mirakelmärchen, in dessen Stil sich das Streben späterer Zeiten zu verraten scheint, so viel Schmuck, Pomp und Herrlichkeit wie nur möglich über die schlichte Schöpfung des Altertums zu häufen? Doch ich will die Betrachtungen nicht wiederholen, die ich früher (ZDMG 52, 643ff.) über diesen Kreis von Problemen vorgelegt habe und die sich mir auch jetzt im wesentlichen als haltbar zu bewähren scheinen. Ich muß nur noch in bezug auf die eben in Rede stehende Erzählung ein sehr bemerkenswertes Faktum berühren, auf das Lévi aufmerksam macht: der Pālitext Apadāna enthält einen Bericht über das Ende der Gautamī, welcher die engsten Berührungen mit der Fassung des Aśvaghoṣa zeigt. Man weiß — und Lévi hat nicht versäumt, auch seinerseits es hervorzuheben —, daß das Apadāna ein *ἀντιλεγόμενον* von streitiger kanonischer Authentizität, von schwerlich streitiger jüngerer

Herkunft gegenüber den Hauptwerken des Kanon ist. Sehr bezeichnend, daß es gerade diese Stelle der Pāliüberlieferung ist, wo sich dieselbe der Art des Aśvaghoṣa vergleicht. Welcher Text nun ist das Original, das Werk Aśvaghoṣa's oder das Apadāna oder ein dritter Text neben diesen beiden? Lévi's Argumentation für die Originalität Aśvaghoṣa's (S. 174) überzeugt mich einstweilen nicht. Es wäre erwünscht, wenn die Vergleichung der verschiedenen Exemplare in allem Detail vorgenommen würde, wozu hier nicht der Ort ist. Bis jetzt — um von der speziellen Frage zu der allgemeinen zurückzukehren — kann ich nichts entdecken, was uns die klare und schlichte Einfachheit des Pāli-Kanons (ich meine den wirklichen Kanon; das Apadāna mag preiszugeben sein) gegenüber der ausschweifenden Überfülle solcher nördlicher Gegenstücke, wie der hier berührten, verdächtig machen könnte; man möchte das Verhältnis dem des Stils der Barhutreliefs oder der Asoka-Schriftcharaktere zu dem Stil, der in der bildenden Kunst und der Schrift späterer Jahrhunderte geherrscht hat, vergleichen. Doch werde ich nicht müde, immer wieder zu betonen, daß damit nur in großen Linien das Verhältnis der Texte im ganzen charakterisiert sein soll, ohne daß die Möglichkeit — hier und da wird man schon jetzt von Wahrscheinlichkeit oder Gewißheit sprechen können — der Korrekturen in Abrede gestellt werden darf, welche die Pāli-Überlieferung an manchen Stellen aus dem Norden zu empfangen hat (vgl. meine schon vor mehr als zehn Jahren veröffentlichte Bemerkung, Zeitschr. der D. Morgenl. Ges. 52, 664 Anm.).

Windisch, der in seinen Arbeiten über Māra und über die Geburt des Buddha so wichtige Beiträge zur Vergleichung der nördlichen und südlichen Überlieferung gegeben hat, läßt ähnliche Fragestellungen in seiner Arbeit über das Mahāvastu[1] hervortreten. In Übereinstimmung mit einer von

[1] E. Windisch *Die Komposition des Mahāvastu. Ein Beitrag zur Quellenkunde des Buddhismus.* (Abh. der phil.-hist. Klasse der K. Sächs. Ges. d. Wiss., Bd XXVII, Nr. 14). Leipzig 1909.

mir vorgetragenen Auffassung (ZDMG 52, 645 A. 1) erkennt er im Mahāvastu die erweiterte Fassung der Erzählungen, mit denen der Mahāvagga des Pāli-Vinaya anhebt. Er konfrontiert in nützlicher Gegenüberstellung die beiden Texte. Die Weise, wie im Mahāvastu fortwährend die Grunderzählung durch eingelegte Jātakas unterbrochen wird, scheint ihm — ich meine durchaus zutreffend — in der Entwicklungsgeschichte des Mahābhārata eine Parallele zu haben: auch dort ist die Grunderzählung durch episodische Erzählungen und didaktische Zutaten auf den ungeheuren Umfang gebracht und zu der Formlosigkeit entstellt worden, in der sie uns vorliegt.

Eine Ergänzung findet Windisch's Mārabuch durch eine Untersuchung von Charpentier[1], der den Pālitext des Mārasaṃyutta den im Mahāvastu erscheinenden Parallelen gegenüberstellt. Wenn dieser Forscher hier kleine Dramen des Typus vermutet, den v. Schroeder („Mysterium und Mimus im Ṛgveda" 1908) im Ṛgveda gefunden zu haben glaubt — so Buddhas Versuchung durch Māras Töchter —, kann ich mein Bedenken nicht unterdrücken; ich verweise auf meine an das Buch v. Schroeders anknüpfenden Erörterungen, Gött. Gel. Anz. 1909, 66ff.

Zum Abschluß seiner Ausgabe des Lalita Vistara[2] haben wir die Freude Lefmann zu beglückwünschen.

Mit den Quellen des Divyāvadāna haben sich etwa gleichzeitig S. Lévi[3] und — in Fortsetzung früherer Untersuchungen — E. Huber[4] beschäftigt. Als Hauptquelle erweist sich der Vinaya der Mūlasarvāstivāda-Schule, der in chinesischer

[1] J. Charpentier *Das Mārasaṃyutta im Mahāvastu.* Wiener Zschr. f. d. Kunde des Morg. XXIII (1909), 33ff.

[2] S. Lefmann *Lalita Vistara, Leben und Lehre des Çâkya-Buddha, Textausgabe mit Varianten-, Metren- und Wörterverzeichnis. T. 2, Var. Metr. u. Wörterverz.* Halle 1908.

[3] Sylvain Lévi *Les éléments de formation du Divyāvadāna.* T'oung Pao, Série II, Vol. VIII (Leiden 1907), 105ff. — Vgl. auch denselben, *Le Népal* vol. III, p. 184 (Paris 1908).

[4] Éd. Huber *Études de littérature bouddhique. V. Les sources du Divyāvadāna (Suite).* Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient, vol. VI, 1ff.

Übersetzung, dazu auch in tibetischer (im 'Dul-va) vorliegt. Huber gibt sehr instruktive Zusammenstellungen einer Reihe von Abschnitten dieses Vinaya, die Stücken des Pāli-Suttavibhaṅga entsprechen, mit den Pāli-Parallelen. Wir finden das Verhältnis der beiden Exemplare von Huber in Ausdrücken wie den folgenden beschrieben: (die im Pāli-Vinaya vorliegende Fassung) „a fourni aux rédacteurs du Vinaya sanskrit un canevas sur lequel ils ont brodé un long roman" — „nous allons voir comment, de ces données sobres, le Vinaya des Sarvāstivādin a tiré tout un roman". Man kann sich, scheint mir, nicht zutreffender ausdrücken. Dann aber sagt, zum Schluß seiner Auseinandersetzungen, Huber: „En réalité les rédacteurs du Canon sanskrit n'ont rien inventé, en ce sens qu'ils étaient aussi fidèles à la tradition que ceux du Canon des Theravādin. Seulement, tandis que ces derniers ont habituellement laissé ou rejeté dans les commentaires les contes pieux qui servaient couramment d'illustration aux préceptes de la règle, ces *avadāna* ont au contraire complètement envahi le texte même chez les Sarvāstivādin". Haben wir wirklich Grund anzunehmen, daß diese Überfülle von Geschichten, die dem Pālikanon fehlen, sich aber zum großen Teil in den Kommentaren finden, den Redakteuren des Kanon zur Verfügung gestanden haben, aber von ihnen beiseite gelassen bzw. in den Kommentar verwiesen sind? Huber zitiert zustimmend die Bemerkung von Windisch (Māra und Buddha 300), daß Buddhaghosa mit der nördlichen Literatur vertraut gewesen sein müsse. War das der Fall, liegt es dann nicht nahe, daß seine (oder seiner Quellen?) Kenntnis der betreffenden Erzählungen eben auf Zusammenhängen beruht, die sich nach dem Norden erstrecken? Ergibt sich dann aber irgend etwas über die Stellung der Redaktoren des Pālikanons zu jenen Geschichten? So bleibe ich auch — wenigstens was die Pāli-Redaktion anlangt — unüberzeugt, wenn Lévi (S. 116), an Äußerungen von Wassilieff anknüpfend, mit der Möglichkeit rechnet — sie scheint ihm eine Wahrscheinlichkeit zu be-

deuten —, daß die Redaktion der uns vorliegenden Vinayas noch an die Zeit heranreicht, in der Buddhaghosa seine Kommentare verfaßt hat oder verfaßt haben soll. Doch kann ich natürlich meine Meinungsverschiedenheit den ausgezeichneten französischen Forschern gegenüber hier nur aussprechen, nicht begründen.

Von sonstigen Publikationen auf dem Gebiet des nördlichen Buddhismus hebe ich hervor S. Lévi's Ausgabe von Asaṅga's (4.—5. Jhd. n. Chr.?) Mahāyāna-Sūtrālaṃkāra[1], „un exposé scolastique des doctrines mahāyānistes sur le Bodhisattva, au point de vue de l'école des Yogācāras". Von einem anderen Werk desselben Asaṅga handelt die Dissertation von U. Wogihara.[2] Mit einem in tibetischer Übersetzung erhaltenen logischen Werk des Dignāga beschäftigt sich Satis Chandra Vidyābhūṣaṇa.[3] La Vallée Poussin[4] gibt eine Übersetzung — „tout au moins partielle" — von Candrakīrti's (etwa um 600 n. Chr.) Einleitung in Nāgārjuna's Madhyamaka (Madhyamakaśāstra, Mūlamadhyamakakārikā), das religiös-philosophische Grundwerk der Mādhyamika-Schule. Derselbe Forscher übersetzt in anziehender Form Śāntideva's (7. Jhd.) Bodhicaryāvatāra (Kap. 1—9)[5]: ein Werk,

[1] Asaṅga, *Mahāyāna-Sūtrālaṃkāra, exposé de la doctrine du Grand Véhicule selon le système Yogācāra.* Éd. et trad. par S. Lévi. Tome I. Texte. (Bibl. de l'École des Hautes Études, 159). Paris 1907.

[2] U. Wogihara, *Asanga's Bodhisattvabhūmi, ein dogmatischer Text der Nordbuddhisten nach dem Unikum von Cambridge im Allgemeinen und lexikalisch untersucht* (*Indica* hrsg. von Leumann, Heft 6, S. 1—45). Leipz. 1908.

[3] Mahāmahopādhyāya Satis Chandra Vidyābhūṣaṇa, *Nyāya-praveśa, or the earliest work extant on Buddhist Logic by Dignāga.* Journ. and Proceed. of the As. Soc. of Bengal, New Ser. vol. III, 1907 (Calc. 1908), 609 ff.

[4] L. de la Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra, introduction au traité du milieu de l'Ācārya Candrakīrti, avec le commentaire de l'auteur traduit d'après la version tibétaine.* (Muséon, 1907). — Eine Ausgabe der Mādhyamikasūtras mit dem Prasannapadā-Kommentar des Candrakīrti gibt derselbe Gelehrte in der von der St. Petersburger Akademie veröffentlichten Bibliotheca Buddhica (von 1903) an.

[5] *Bodhicaryāvatāra. Introduction à la pratique des futurs Bouddhas, poème de Çāntideva.* Trad. du sansc. et annoté par L. de la Vallée Poussin (Extr. de la Revue d'hist. et de littérature religieuses, t. X. XI. XII). Paris 1907.

das die Laufbahn eines Bodhisattva (eines künftigen Buddha) beschreibt und ein Ideal entwickelt, welches das Element tatkräftiger Liebe und Barmherzigkeit — den Buddhismus des Mahāyāna vom ursprünglichen Buddhismus tief unterscheidend — in sich schließt. —

Über die archäologischen Funde in Indien werden wir jetzt rasch und ausgezeichnet, wenn auch unvermeidlicherweise zunächst nur kurz, durch die Berichte orientiert, welche Mr. Marshall selbst, der Director-General of Archaeology, alljährlich im Journal of the Royal Asiatic Society erscheinen läßt[1]. Wie in der Natur der Sache liegt, kommen diese Funde zu einem verhältnismäßig recht großen Teil den buddhistischen Forschungen zugute. Ich hebe hervor die wichtigen Ausgrabungen von Kasiā — dem Ort, dessen Identifikation mit dem Ort von Buddhas Tode, Kusinārā, zur Debatte steht[2] — und von Sārnath bei Benares, weiter die von Sahēṭh-Mahēṭh, dessen längst von Cunningham aufgestellte Identifikation mit dem alten, in der Lebensgeschichte des Buddha so hervortretenden Śrāvāstī jetzt nicht mehr bestritten werden kann[3], und wo man den zu so unzähligen Malen in den kanonischen Texten erwähnten Park Jetavana, den Lieblingsaufenthalt des Buddha, wiedergefunden hat. Alles andre aber wird an Interesse überragt durch den glänzenden Fund, der im äußersten Nordwesten gelungen ist. In der Nähe von Peshawar, an der Stelle, welche durch die Untersuchungen Fouchers angezeigt war, hat Dr. Spooner den großen Stūpa Kaniṣkas ausgegraben, des gefeierten königlichen Beschützers des Buddhismus, den wir wohl — der Streit hierüber ist freilich

---

[1] J. H. Marshall *Archaeological Exploration in India* 1906—7, 1907—8, 1908—9. Journal of the R. Asiatic Soc. 1907, 993 ff.; 1908, 1085 ff; 1909, 1053 ff. — Die ausführlichen Veröffentlichungen im *Annual Report* des *Archaeological Survey of India* erscheinen selbstverständlich langsamer; die beiden neuesten vorliegenden Bände (Calcutta 1908—09) betreffen die Arbeiten von 1904—05, 1905—06.

[2] Siehe dazu Vogel, JRAS 1907, 1052.

[3] Siehe denselben ebendas. 1908, 971 ff.

noch nicht verstummt — um das Ende des ersten Jahrhunderts n. Chr. anzusetzen haben werden. Man versäumte natürlich nicht, nach der Reliquienkammer selbst zu suchen und fand in der Tat dort, wo es vor achtzehn Jahrhunderten hingestellt war, ein Metallgefäß: auf dem Deckel die Rundfiguren eines sitzenden Buddha, zu beiden Seiten stehende Bodhisattvas (so nach Marshall; doch wird an dieser Deutung zu zweifeln erlaubt sein; vgl. Foucher JAs. 1909, I, S. 34); auf dem Gefäß selbst in Hautrelief zwischen guirlandentragenden Eroten und Buddhafiguren die Gestalt Kaniṣkas, ganz wie wir ihn aus seinen Münzen kennen. In dem Gefäß, in einem Behälter von Bergkrystall, die Reliquien: vier Knochenfragmente. Inschriften nennen die wohlbekannte Sekte der Sarvāstivādinas; auch der Name des Kaniṣka selbst erscheint und der eines seiner Beamten Agiśala (Agesilaos?). Die Skulpturen erweisen sich ihrem Stil nach als der auf die Blüte der Gandhārakunst folgenden Dekadenz angehörig; so trägt der Fund dazu bei, die ohnedies bedenkliche Ansetzung der Entwicklung und Blüte dieser Kunst unter Kaniṣka hinfällig zu machen.

Von den einzelnen Untersuchungen, die diesem Gebiet archäologischer Arbeit angehören, sei hervorgehoben die Vogels über jene rätselhafte, auf den Reliefs der Gandhārakunst den Buddha häufig begleitende Gestalt des Donnerkeilträgers (vajrapāṇi), in der Grünwedel früher Māra den Bösen erkennen wollte[1]; sodann die meisterhafte Arbeit, in der Foucher Darstellungen des großen Wunders von Śrāvastī durch die ganze indisch-buddhistische Kunstgeschichte hindurch verfolgt[2]; weiter der graziöse Vortrag desselben Forschers über die Darstellungen von Jātakas in Barhut[3] (neben der Einleitung über Seelen-

[1] J. Ph. Vogel *Études de sculpture bouddhique* IV: *Le Vajrapāṇi gréco-bouddhique.* Bull. de l'École fr. d'Extr.-Orient IX, Nr. 3 (1909).

[2] A. Foucher *Le „grand miracle" du Buddha à Çrâvastî.* Journ. Asiatique 1909, I, 5 ff.

[3] A. Foucher *Les représentations de „Jâtakas" sur les bas-reliefs de Barhut* (Bibliothèque de vulgarisation du Musée Guimet, t. XXX). Paris 1908.

wanderungsglauben und Jātakas fände man dort gern eine kurze kunstgeschichtliche Einführung in jene Epoche der indischen Plastik); die mehrfach auch buddhistische Altertümer berührende Erörterung V. A. Smiths betreffend Fa-hiens Angaben über Asoka[1]; die Mitteilungen Blochs über Altertümer von Nālandā[2]; endlich die kurzen Bemerkungen desselben über Züge, die von bildlichen Darstellungen von Buddhalegenden in deren dichterische Gestaltung eingedrungen sind[3].

Neben den von englischer Seite geleiteten Arbeiten in Vorderindien und Birmah stehen die französischen in Hinterindien. Können diese ihrer Natur nach nicht in demselben Maße wie jene die zentralen Fragen der buddhistischen Archäologie treffen, so verdienen sie in ihrer musterhaften Klarheit und Sachlichkeit — ich nenne den Namen Fouchers — doch nicht minder gerühmt und mit Dank betrachtet zu werden. Ich muß mich damit begnügen, hier auf die Bulletins der École française hinzuweisen[4], die uns über diese Arbeiten orientieren, und etwa noch den großen Aufsatz des eben genannten Gelehrten über den Stūpa von Boro-Budur (Java) und über dessen Basreliefs hervorzuheben[5].

Ein Überblick über die Arbeiten auf dem Gebiet des indischen Buddhismus darf die archäologischen Expeditionen nach Zentralasien nicht unberührt lassen, deren mit höchster Bewunderung zu begrüßende Erfolge auch das indische Gebiet so vielseitig und tief berühren.

---

[1] Vincent A. Smith, *Asoka notes.* Indian Antiquary XXXVIII (1909), 151 ff.

[2] T. Bloch, *The modern name of Nālandā.* Journ. R. Asiatic Soc. 1909, 440 ff.

[3] T. Bloch *Einfluß der altbuddh. Kunst auf die Buddhalegende.* ZDMG 62, 370 ff. (1908).

[4] Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient. Bd VII, VIII, IX. Hanoi 1907, 08, 09.

[5] A. Foucher *Notes d'archéologie bouddhique.* Bulletin de l'Éc. fr. IX, 1 ff.

Stein hat über seine Khotan-Expedition von 1900/01, von der eine vorläufige Beschreibung schon vorlag[1], neuerdings einen glänzend ausgestatteten ausführlichen Bericht erscheinen lassen[2]. Und schon folgt ein kurzer Bericht über eine zweite an Funden nicht weniger reiche Expedition (1906—08) desselben unermüdlichen Forschers, die ihn wiederum nach Khotan, diesmal außerdem viel weiter nach Osten, nach Lop-nor und zur chinesischen Mauer geführt hat[3]. Unterdessen hat nach der ersten deutschen Expedition unter Grünwedel nach Turfan (Winter 1902/03), veranlaßt durch den Eindruck, den deren Erfolge hervorriefen, bekanntlich eine zweite, beginnend 1904, unter v. Le Coq stattgefunden, bei deren Vorbereitung Pischel leitenden Einfluß übte und die so mit dem schmerzlichen Andenken an den früh Hingegangenen unlösbar verknüpft ist[4]; sie verschmolz dann mit einer dritten wieder von Grünwedel geleiteten. Eine französische Expedition wurde von Pelliot geleitet; seit dieser Bericht geschrieben ist, ist der glänzende Erfolg dieses Unternehmens allgemein bekannt geworden.[5] Über die von russischer Seite getane Arbeit bin ich nicht imstande, Angaben zu machen[6].

---

[1] M. Aurel Stein *Sand-buried ruins of Khotan.* London 1903. Vgl. mein Referat: Deutsche Rundschau, Dez. 1903.

[2] M. Aurel Stein *Ancient Khotan. Detailed Report on archaeological explorations in Chinese Turkestan.* 2 Bde (ein Bd Text, ein Bd Tafeln). Oxford 1907. Ich weise auch hin auf O. Franke in diesem Archiv XII (1909), 211 ff.

[3] M. A. St. *Explorations in Central-Asia* 1906—08 (Geographical Journal, July and Sept. 1909).

[4] A. v. Le Coq *A short account of the origin, journey, and results of the first Royal Prussian (second German) expedition to Turfan in Chinese Turkestan* (Journal of the R. Asiatic Society 1909, 299 ff.).

[5] Eine Zusammenstellung der Mitteilungen Pelliot's über seine Expedition gibt S. Lévi in den *Annales de Geographie,* 15. Mai 1910.

[6] Das Comité central de l'Association internat. pour l'exploration de l'Asie Centrale et de l'Extrême Orient, welches seinen Sitz in St. Petersburg hat, veröffentlicht Bulletins, die mir nicht vorgelegen haben.

Auf den geradezu unabsehbaren archäologischen und linguistischen[1] Ertrag aller dieser Expeditionen kann hier nicht eingegangen werden. Es sei nur auf den Fortschritt hingewiesen, den schon jetzt die Untersuchung der von Grünwedel und v. Le Coq mitgebrachten Handschriften unserer Kenntnis des Sanskritkanons des Buddhismus bringt. Pischel, dem wir bekanntlich schon über die hier einschlagenden Ergebnisse der ersten deutschen Expedition wichtige Mitteilungen verdanken, bearbeitete nunmehr die auf das Dhammapada — oder, wie wir bei diesem nördlichen Text sagen werden, Dharmapada — bezüglichen Materialien[2]. Im Innern einer ungeheuren Buddhastatue, die in einer Höhle zu Šorčuq stand, fanden sich 35 mehr oder weniger gut erhaltene Blätter, die einem Sanskrit-Dharmapada — genauer, verschiedenen Rezensionen dieses Textes — angehören. Verglichen mit der tibetischen, als Udānavarga bezeichneten Übersetzung der Dharmapada ist trotz mancher Abweichungen, wie Pischel festgestellt hat, „die Übereinstimmung doch so groß, daß kein Zweifel daran möglich ist, daß unsere Sanskritrezension die Quelle der tibetischen Übersetzung ist". Pischel bezeichnet die Rezensionen, deren Zugehörigkeit zum Hīnayāna oder Mahāyāna nicht — oder noch nicht — feststellbar ist, als die Turfan-Rezensionen, denen gegenüber der Kharoṣṭhī-Text des Dharmapada (Senart, Le Manuscript Kharoṣṭhī du Dhammapada, Paris 1898) als Khotan-Rezension zu benennen wäre. Wir verfügen also, wenn wir noch die Zitate in nordbuddhistischen Texten dazunehmen, für das Dharmapada über außerordentlich reichhaltige Materialien. Nach Pischels Ermittelungen hat die Pālirezension eine andere Anordnung der Kapitel und in diesen

[1] Ich hebe hervor: E. Sieg und W. Siegling *Tocharisch, die Sprache der Indoskythen.* Vorläufige Bemerkungen über eine bisher unbekannte indogermanische Literatursprache (Sitzungsberichte der K. Preuß. Akad. d. Wiss. 1908, 915ff.).

[2] R. Pischel *Die Turfan-Recensionen des Dhammapada* (Sitzungsberichte d. K. Pr. Ak. 1908, 968ff.).

durchweg weniger Verse als der Turfanfund und die tibetische Übersetzung, deren im Pāli-Dharmapada nicht wiederkehrende Elemente übrigens teilweise an anderen Orten des Pālikanons sich finden. Als Probe teilt Pischel den Yugavarga (Yamakavagga des Pālitextes) mit; eine Gesamtausgabe hatte er vor als dritten Band der „Ergebnisse der Kgl. Pr. Turfanexpeditionen" darzubieten. Die Ausführung des Planes ist ihm und der Wissenschaft versagt worden.

Auch hier werden wir zu einem schon oben berührten Problem zurückgeführt. Was ergeben diese neuen Entdeckungen über die alte Streitfrage nach der höheren Authentizität des „südlichen" und des „nördlichen" Kanon? Sie scheinen mir die Anschauung, die ich vor mehr als einem Jahrzehnt dargelegt habe („Buddhistische Studien". Zeitschr. der D. Morg. Gesellsch. 52 [1898], 643ff.), als zutreffend zu bewähren. Der Typus der Texte, der einst den Streitenden der südliche hieß, kann jetzt nur allenfalls noch der Kürze wegen so genannt werden. Denn immer stärker mehren sich die aus dem Norden kommenden Materialien, welche zeigen, daß Texte von wesentlich diesem Typus auch dort der Literatur, mit der wir früher als mit der „nördlichen" operierten — Werken wie dem Lalita Vistara u. dgl. — zugrunde liegen. Es scheint mir bedenklich, die Einfachheit jenes nunmehr im Norden wie im Süden bezeugten Typus dem Aussehen jener bunteren literarischen Schichten gegenüber als eine nachträglich hergestellte zu betrachten. Und unter den Exemplaren des bezeichneten Typus bewähren sich, so weit sich bis jetzt übersehen läßt, meiner Überzeugung nach die Pālitexte, wie sie vor allen anderen gut erhalten sind, so auch als der ursprünglichen Gestalt besonders nahe kommend. Werden künftige Entdeckungen an dieser Schätzung etwas ändern[1]? —

[1] Wie diese Zeilen niedergeschrieben sind, erhalte ich Kenntnis von einer neuen wertvollen, leider sehr kurzen Schrift von Sylv. Lévi, welche eben diese Frage berührt: *Les Saintes Écritures du bouddhisme.*

Auch auf epigraphischem Gebiete haben die hier besprochenen drei Jahre vielerlei gebracht, wovon einiges Hauptsächliche hier verzeichnet werden soll. An die Spitze ist die Inschrift des Reliquiengefäßes von Piprahwa zu stellen, vielleicht die älteste aller bekannten indischen Inschriften. Gegen Ende 1906 hatte Barth (Journ. des Savants, Oct. 1906, 541 ff.) einen kritischen Überblick über die versuchten Deutungen gegeben und war zu dem Resultat gelangt, daß zu übersetzen ist: „Ce dépôt de reliques du Saint Buddha des Çākyas est (l'oeuvre pieuse) des frères de Sukīrti, conjointement avec leurs soeurs, avec leurs fils et leurs femmes." Fleet, der schon früher an der Diskussion über die Inschrift hervorragenden Anteil genommen hatte, kommt jetzt auf sie in eingehender Erörterung zurück.[1] Er übersetzt: „This is a deposit of relics of the brethren of Sukīti, kinsmen of Buddha the Blessed One, with their sisters, with their children and wives." Von der entscheidenden These Fleets, der Erklärung von sakiyanaṃ nicht als Name des Sakya-Stammes, sondern als Äquivalent des Gen. pl. von skt. svakīya „own, one's own man, a kinsman" gelingt es mir auch jetzt nicht, mich zu überzeugen. — Was die den Buddhismus spezieller berührenden Asoka-In-

Comment s'est constitué le Canon sacré (Bibliothèque de vulgarisation du Musée Guimet t. XXXI). Paris 1909. L. sieht in der Feststellung eines Kanon „un fait tardif qui s'est vraisemblablement produit dans les diverses écoles vers la même période, un peu avant l'ère chrétienne" (S. 19). Im Lauf seiner Darlegungen, die sich in der Hauptsache mehr den nördlichen als den südlichen Texten zuneigen, stellt er für die Vergleichung der beiderseitigen Exemplare die Regel auf: „il ne faut comparer entre eux que des ouvrages qui, de leur propre aveu, sont foncièrement analogues". Gegen die Berechtigung der letzteren Forderung habe ich ebenso wie gegen die Skepsis, die dem ersterwähnten Satz zugrunde liegt, mancherlei Bedenken. Doch muß ich, wie schon oben angedeutet, meinen Wunsch, über diese Fragen eingehender meine Überzeugungen darzulegen — ähnlich wie ich es früher in meinen „Buddhistischen Studien", Zschr. der D. Morg. Ges. LII, getan habe — der Zukunft vorbehalten.

[1] J. F. Fleet *The inscription on the Piprahwa vase.* Journ. R. As. Soc. 1907, 105 ff.

schriften anlangt, so wird des in Sahasrām und an andern Orten gefundenen Edikts, bei dem eine Zeitangabe Buddhas Nirvāṇa betreffend in Frage kommt, unten S. 611 gedacht werden. Mit der an die buddhistische Gemeinde gerichteten Inschrift von Bhabra (Bairat) beschäftigen sich Hultzsch[1] und Bloch[2], welcher letztere — mir nicht überzeugend — in ihr die Verewigung einer frommen Stiftung des Königs zum Besten der Gemeinde sieht: der Zweck sei gewesen, daß gewisse kanonische Texte regelmäßig Mönchen und Laien vorgelesen werden sollten. Von der Asokainschrift an Buddhas Geburtsstätte, speziell von dem Passus derselben, welcher der Dorfgemeinde des heiligen Orts Steuerfreiheit verleiht, handeln F. W. Thomas und Fleet.[3] — Über die neugefundene, wohl von Asoka herrührende Inschrift von Sārnāth, die zuerst Vogel veröffentlicht hat (Epigr. Ind. VIII, 166 ff.), mit Vorschriften für die Mönchs- und Nonnengemeinde und die Laiengläubigen, handeln A. Venis und Boyer.[4] — Unter den Inschriften der folgenden Zeiten gehe ich rasch über die des Löwenkapitells von Mathurā hinweg, die durch die Nennung der Schulen der Sarvāstivādin und Māhāsaṃghika für die Geschichte des Buddhismus von Interesse sind; wir verdanken eine neue Ausgabe dieser Inschriften Mr. Thomas.[5] — Aus der Zeit Kaniṣkas ist neben den neuentdeckten Inschriften des Reliquiengefäßes im Stūpa jenes Königs (s. oben S. 603) die Inschrift von Manikiala mit der Erwähnung der Errichtung eines Stūpa für mehrere Buddhas (nanabhagavabudhaṭhuvaṃ) hervorzuheben: um die seit lange bekannte, neuerdings scharfsinnig von Senart behandelte Inschrift hat sich Lüders in einer eingehenden

[1] E. Hultzsch *A note on the Bhabra Edict.* Journ. R. As. Soc. 1909, 727 f.

[2] T. Bloch *Zur Asoka-Inschrift von Bairat.* ZDMG 63, 325 ff.

[3] F. W. T(homas), Journ. R. As. Soc. 1909, 466 f.; J. F. Fleet ebendas. 760 f.

[4] A. Venis, Journ. As. Soc. Bengal 1907 (Calc. 1908), 1 ff.; A. M. Boyer, Journ. asiatique 1907 II, 119 ff.

[5] F. W. Thomas *The inscriptions on the Mathura Lion-capital.* Epigr. Indica IX, 135 ff. (1907).

Untersuchung[1] verdient gemacht. — Wickremasinghes Epigraphia Zeylanica[2], von der mehrere neue Hefte erschienen sind, hat mir nicht vorgelegen. —

Von chronologischen Untersuchungen ist an erster Stelle die Fleets zu nennen, welche sich mit dem Datum von Buddhas Tode beschäftigt.[3] Gegenüber der, wie es scheint, künstlichen Ansetzung auf den Vollmond des Vaiśākha (März-April) wird die Ansetzung der Sekte der Sarvāstivādins auf den achten Tag des zunehmenden Mondes in Kārttika (September-Oktober) scharfsinnig verteidigt. Doch verlangen, scheint mir, die Daten, die in dem alten Bericht über Buddhas letzte Zeiten (Mahāparinibbāna Sutta) enthalten sind, eine nicht unbedenkliche Zusammenpressung der in Frage kommenden Zeiträume, um jenen Ansatz als eben — nur gerade als eben — denkbar erscheinen zu lassen. Fleet faßt das Ergebnis seiner Untersuchung in dem Ansatz von Buddhas Tod auf den 13. Oktober 483 vor Chr. zusammen. Es ist gut dabei nicht zu übersehen, daß die Zahl 483 die Voraussetzung in sich schließt, daß die traditionellen Angaben über die Entfernung der Könige Candragupta und Asoka von Buddhas Tode richtig sind: eine Voraussetzung, die m. E. selbst dann gewagt bliebe, wenn die in einem inschriftlichen Edikt Asokas enthaltene Zahl 256 mit Recht auf die Zahl der seit Buddhas Tode verflossenen Jahre gedeutet würde.[4] Der Charakter der Angaben über die Königsherrschaften des ersten Jahrhunderts nach Buddhas Tode erweckt, wie ich vor langer

[1] H. Lüders *The Manikiala inscription*. Journ. R. As. Soc. 1909, 645 ff.

[2] *Archaeol. Survey of Ceylon. Epigraphia Zeylanica.* Ed. and transl. by Don Martino de Zilva Wickremasinghe. London, von 1904 an.

[3] *The day on which Buddha died* (Journ. of the R. Asiatic Soc. 1909, 1 ff.). — Nicht erhebliche Förderung scheint mir zu bringen V. Gopala Aiyer *The Date of Buddha.* Ind. Antiquary XXXVII (1908), 341 ff. Er setzt das Nirvāṇa in 487 vor Chr.

[4] Von neuerer Literatur über diese vieldiskutierte Zahl führe ich an: A. Venis, Journ. and Proc. As. Soc. Bengal, N. S. III, 4 f. (1907; Calc. 1908). Norman, Journ. R. As. Soc. 1908, 13; Fleet ebendas. 495, 811 ff. und in seinem Aufsatz *The last words of Asoka,* ebendas. 1909,

Zeit ausgeführt habe[1], kein sehr starkes Vertrauen zur Authentizität der betreffenden Chronologie.

Eine zweite sehr förderliche Untersuchung Fleets[2] beschäftigt sich mit der Zeitrechnung der Ceylonesen vom Tode Buddhas. Es ergibt sich, daß aus älterer Zeit dahin gehörige Datierungen bis zur Zeit des Asoka und Devānampiya Tissa vorliegen. Dann bricht die Reihe ab, um im 12. Jahrhundert nach Chr. unter Parakkamabāhu I von Ceylon wieder anzuheben: wie Fleet wohl mit Wahrscheinlichkeit vermutet, im Zusammenhang mit der unter diesem Herrscher eingetretenen Neubelebung des Buddhismus. Der nachweisbare Fehler von ungefähr 60 Jahren, der nach Ausweis der griechischen Nachrichten über Candragupta, den Zeitgenossen Alexanders d. Gr., in dem Anfangsdatum der Aera (544 vor Chr. = Buddhas Tod, statt etwa 480, nach Fleet 483) enthalten ist, muß nach Fleet auf Irrtümern der ceylonesischen Ansätze über die Zeit zwischen Devānampiya Tissa und Parakkamabāhu I beruhen. Die hier erforderliche Revision — ich fürchte, sie wird nur sehr bruchstückweise möglich sein — bereitet Fleet durch eine dankenswerte Tabelle der älteren ceylonesischen Königsdaten nach den Chroniken Dīpavaṃsa und Mahāvaṃsa vor. Ich möchte dazu bemerken, daß, so erwünscht eine Aufdeckung der die bezeichnete Zeitperiode betreffenden Irrtümer sein wird, doch die weitere Frage offen bliebe, wie es um die Korrektheit der Bemessung der Entfernungen steht, die zwischen Candragupta, Asoka, Devānampiya Tissa auf der einen Seite, dem Tode Buddhas auf der anderen Seite liegen. Daß ich hier

---

981 ff.; V. A. Smith und F. W. Thomas, Indian Antiquary, 1908, 19 ff.; Hultzsch, Journ. R. As. Soc. 1909, 728 ff.; denselben und Fleet, ebend. 1910, 142 ff., 146 ff.; V. Gopala Aiyer, Ind. Antiquary 1908, 345 ff. — Über die Spuren einer, wie es scheint, in Ceylon auftauchenden Ära, die auf der Datierung von Buddhas Tod auf 483 v. Chr. beruht, weiß ich bis jetzt nur auf die Mitteilung von A. B. Keith, Journ. R. As. Soc. 1909, 176 zu verweisen.

[1] Zeitschr. der Deutschen Morg. Ges. 34, 751 ff.

[2] *The Origin of the Buddhavarsha, the Ceylonese reckoning from the death of Buddha* (Journ. of the R. Asiatic Soc. 1909, 323 ff.).

den Glauben Fleets an die Überlieferung nicht teilen kann, ist oben S. 611 angedeutet.

Von Arbeiten zur Kirchengeschichte des Buddhismus verzeichne ich — neben manchem früher Erwähnten, das, wie leicht ersichtlich, auch dies Gebiet berührt — zunächst Fleets Artikel, der dessen Untersuchung über die körperlichen Reliquien Buddhas zu Ende führt[1], und Puinis Aufsatz[2], in welchem chinesische Versionen des Berichts über die Verteilung jener Reliquien behandelt werden. Mit den beiden ersten Konzilien beschäftigt sich O. Franke.[3] Die Kapitel Cullavagga XI. XII, auf denen das Wissen von diesen Konzilien zu beruhen schien, sind nach ihm nur Luftblasen (S. 79). Was man seit den Tagen des Dīpavaṃsa für Berichte über Konzilien hielt, sind in Wahrheit „more or less readings in 'good form' for bhikkhus in all events and circumstances" (S. 44), erfunden, um die Etikettenfragen, die sich beim Zusammentreffen älterer und jüngerer Brüder ergaben, zu illustrieren. „It is only when the reason for it becomes clear, that one can afford to enjoy the ingenuity of the construction. The enjoyment is caused, be it said, more by the humour of the procedure than by historical or aesthetic reasons" (S. 37). Am ersten Konzil ist, scheint mir, allerdings nicht viel zu halten; daß auch das zweite eine Luftblase sei, davon wird Fr., wie ich glaube, unbefangene Leser des betreffenden Berichts schwerlich überzeugen. Verwandt mit den hier besprochenen Untersuchungen dieses Forschers, sind die, welche derselbe in seinem Aufsatz über die großen Pāli-Chroniken niedergelegt

[1] J. F. Fleet *The tradition about the corporeal relics of Buddha.* JRAS 1907, 341 ff.

[2] C. Puini *Le reliquie del Buddha.* Giorn della Soc. As. Italiana vol. XXI (1908), 59 ff.

[3] R. Otto Franke *The Buddhist councils at Rājagaha and Vesāli as alleged in Cullavagga* XI. XII. Journal of the Pāli Text Society, 1908, 1 ff. — Leider hat mir nicht vorgelegen C. Puini, *Il Mahāparinirvāṇa-sūtra nella traduzione cinese di Pe-fa-tsu, e il primo Concilio di Rājagṛha* (Riv. degli Studj Orientali, vol. I, Fasc. 1).

hat.[1] Wir geben ihr Ergebnis am kürzesten mit den Worten wieder, mit denen Fr. selbst dies in seinem Aufsatz über die Konzilien (S. 1) tut. Es handelt sich um die Widerlegung davon, „that the authors of the Dīpavaṃsa, Mahāvaṃsa, and Samantapāsādikā had any chronicles contained in the old Sinhalese Commentary on the Canon ... in their possession". Vielmehr schrieben Mahāvaṃsa und Samantapāsādikā den Dīpavaṃsa aus, und „in the absence of any sources (doch wird WZKM XXI, 350 immerhin die Frage offen gelassen, ob der Dīpavaṃsa eine Quelle hinter sich hat), the last-named work must be considered as standing unsupported on its own tottering feet". Mir scheint diese These zutreffend von Geiger widerlegt.[2] —

In einem interessanten Aufsatz[3] sucht Kern, auf Grund der Bezeichnung *vaitulyasūtra*, die anstatt *vaipulyasūtra* dem Saddharmapuṇḍarīka in Handschriftenfragmenten beigelegt wird, welche aus Kashgar stammen, eine Brücke einerseits zwischen den *vetulla-*, *vetulyaka*-Ketzern der ceylonesischen Chroniken sowie des Kathāvatthu-Kommentars und anderseits dem Mahāyāna herzustellen. Die scharfsinnige Kombination wird meines Erachtens noch weiterer Prüfung bedürfen. —

Neue Erscheinungen betreffend die etwa in Frage kommenden Zusammenhänge zwischen dem Buddhismus und der altchristlichen Literatur habe ich an anderem Orte besprochen.[4]

[1] R. Otto Franke *Dīpavaṃsa und Mahāvaṃsa.* Wiener Zschr. f. d. Kunde des Morgenlandes XXI (1907), 203 ff., 317 ff.

[2] Wilh. Geiger. *Noch einmal Dīpavaṃsa und Mahāvaṃsa.* ZDMG 63, 540 ff.

[3] H. Kern *Vaitulya, Vetulla, Vetulyaka.* Verslagen en Mededeelingen der K. Akad. van Wetenschappen, Afd. Letterk. 4° R., D. VIII, 312 ff. Amsterdam 1907. Vgl. dazu L. de la Vallée Poussin, JRAS 1907, 432 ff.; Windisch Abh. der Sächs. G. d. W., phil. hist. Kl. XXVII, 470 ff.

[4] van den Bergh van Eysinga *Indische Einflüsse auf Evangelische Erzählungen.* Mit einem Nachwort von Prof. Dr. E. Kuhn. 2. vermehrte Auflage. Göttingen 1909. — A. J. Edmunds, *Buddhist and Christian Gospels. Now first compared from the Originals.* 4th Edition (mit Beiträgen von Prof. M. Anesaki). 2 Bde. Philadelphia 1908—1909. — Vgl. H. O., Theol. Literaturzeitung, 1909, Sp. 625 ff.

6 Der Jainismus

Von H. Jacobi in Bonn

In dem letzten Jahrzehnt sind die Bekenner dieser Religion aus ihrer bisherigen Ruhe herausgetreten. Die Jainas, konservativ aufs äußerste, soweit ihre religiösen Satzungen in Betracht kommen, sind trotz alledem nicht unberührt geblieben von dem Einfluß, den westliche Ideen und Einrichtungen in immer wachsendem Maße auf die Gestaltung der Gesellschaft in Indien ausüben. Die früher fast isolierten Gemeinden sind in engeren Verkehr und Ideenaustausch getreten, und in einzelnen Gemeinden übernehmen hervorragende Laien sowie lokale Vereine die Leitung der fortschrittlichen Bewegung. Die Jain Swetambar Conference, deren Organ die Monatsschrift 'Herald' (in Guzerati) ist, berät in jährlichen Wanderversammlungen seit 1902 die gemeinsamen Interessen der Jainas und disponiert über Fonds zur Unterstützung von Tempeln und Schulen, von Armen und 'Lebewesen' (Tierasyle), sowie von literarischen Unternehmungen (ein detailliertes Verzeichnis, *granthāvali*, aller bis jetzt bekannten Jainawerke bzw. Handschriften derselben in öffentlichen Bibliotheken und lokalen Sammlungen, *bhāṇḍārs*). Die Vereinigung der akademisch Gebildeten, the Jain Graduates Association, vertritt besondere Interessen und hat z. B. die Berücksichtigung der Jaina-Literatur im Universitätsstudium erreicht. Mancherorts haben die Jainas eigene Schulen, in Benares ein besonderes College (Yashovijaya Jain Pathashala), das unter der Leitung des gelehrten und eifrigen Muniraj Dharmavijaya Zöglinge nach einheimischen Methoden und Zielen ausbildet und auch Texte herausgibt in einer eigenen Serie, neuerdings auch in einer Monatsschrift, *granthamālā*. Überhaupt ist die publizistische Tätigkeit der Jainas eine ungemein rege. An manchen Orten geben wohlhabende Patrone die Mittel her zur Veröffentlichung von Texten, meist mit Guzerati Übersetzung, sowohl einzelner Werke als auch kleinerer Serien (am umfang-

reichsten die Rāyachandra Śāstramālā). Auch Gesellschaften haben sich zu dem gleichen Zwecke gebildet, von denen besonders die Jain Dharma Prasāraka Sabhā in Bhavnagar und der Jain Dharma Vidyā Prasāraka Varga in Pālitāṇa wegen Publikation einer größeren Reihe von wichtigen und interessanten Sanskrit- und Prākrit-Werken hervorgehoben zu werden verdienen. Endlich sei noch erwähnt, daß in Ahmedabad ein Unternehmen hervorgetreten ist zur Veröffentlichung der kanonischen Schriften in zuverlässigen Ausgaben, soweit solche bisher noch nicht erschienen sind. Einige dieser Texte haben europäische Gelehrte zur Bearbeitung übernommen, und dem Berichterstatter ist die Werbung von weiteren Herausgebern übertragen.

Übergehend zu den eigentlich gelehrten Arbeiten auf dem Gebiete des Jainismus glaubt der Berichterstatter einerseits auf die Nennung von reinen Textausgaben im allgemeinen verzichten zu können als außerhalb des Interessenkreises des Archivs für Religionswissenschaft liegend, anderseits auch die in Guzerati und Hindi geschriebenen Aufsätze jainistischer Zeitschriften beiseite lassen zu dürfen.

Eine umfangreiche Bibliographie der Jainas hat A. Guérinot veröffentlicht: Essai de Bibliographie Jaina. Paris, Ernest Leroux 1906. Nach einer orientierenden Einleitung über den Jainismus, werden in 12 Abteilungen nicht nur alle auf denselben bezüglichen selbständigen Werke und Abhandlungen, sondern auch alle irgendwie interessanten Ausführungen über einzelne Punkte der Lehre und Geschichte desselben in anderen Werken, überall mit knapper Inhaltsangabe, in 852 Nummern behandelt. Ergänzt wird dieses große Werk durch das von demselben Verfasser in demselben Verlage 1908 erschienene Répertoire d'Épigraphie Jaina, précédé d'une ésquisse de l'histoire du Jainisme d'après les inscriptions, das mit derselben Gründlichkeit bearbeitet noch ein besonderes Interesse durch die ausführliche historische Einleitung beanspruchen darf.

Eine Übersicht des Glaubenssystems der Jaina gibt eine vom Berichterstatter übersetzte und erläuterte Schrift des alten und berühmten Kirchenlehrers Umāsvāti (Eine Jaina-Dogmatik Umāsvāti's Tattvārthādhigamasūtra, übersetzt und erläutert von H. Jacobi ZDMG LX). Diese Dogmatik, die von den beiden Abteilungen der Jainas, den 'Svetāmbaras und Digambaras, anerkannt wird, umfaßt die Psychologie, Kosmographie, Metaphysik und Ethik im engsten Anschluß an den Kanon. Von einem anderen Kirchenlehrer, Haribhadra (9. Jhd.), besitzen wir eine Behandlung der Jaina Ethik, den Dharmabindu. Dr. Luigi Suali hat im Giornale della Società Asiatica Italiana 1908 eine Bearbeitung dieses Werkes begonnen (La Legge jainica), von welcher bisher der die Laienpflichten behandelnde Teil erschienen ist.[1] Verwandten Inhalts ist das Yogaśāstra des Polyhistors Hemacandra (12. Jhd.), der auch einen Kommentar dazu geschrieben hat; mit diesem beschäftigt sich Belloni-Filippi (La Yogaśāstra vṛtti, GSAJ 1908).

In einem Vortrage auf dem Oxforder Internationalen Kongreß für Religionswissenschaft „the Metaphysics and Ethics of the Jaines" hat der Berichterstatter das Verhältnis der Jaina-Philosophie zu der Lehre der Upaniṣads, dem Buddhismus und Sānkhya-Yoga näher zu bestimmen versucht. Satis Chandra Vidyabhusana hat in seiner Doktorschrift: History of the Mediaeval school of Logic, Calcutta 1909, die Entwicklung der Logik bei den Jainas behandelt, nachdem er vorher schon das älteste Kompendium der Jaina-Logik herausgegeben und übersetzt hatte. (Nyāyāvatāra, the earliest Jaina work on pure Logic by Siddha Sena Divākara, Calcutta 1908).

---

1) Hier möge noch auf eine Reihe philosophischer Abhandlungen desselben ausgezeichneten Forschers hingewiesen werden. Contributi alla conoscenza della Logica e della Metafisica Indiane GSAI 1906, die eine Übersetzung des jainistischen Werkes Ṣaḍdarśanasamuccaya mit Kommentar enthalten. Die bisher erschienenen Teile behandeln Nyāya und Vaiśeṣika.

Von Kanonischen Schriften liegt die englische Übersetzung des 8. und 9. Angas vor (L. D. Barnett, Antagada-dasão and Anuttarovavāiya-dasão. From the Prākrit. Roy. As. Soc. Publications—Orient. Transl. Fund London 1907.) Über die im 6. Anga enthaltenen Erzählungen hat gehandelt Dr. Wilhelm Hüttemann. Die Jñāta-Erzählungen im sechsten Anga des Kanons der Jinisten. Straßburg 1907. Damit sind wir zu dem Gebiete gelangt, das stets ein besonderes Interesse für die Forschung gehabt hat, die jainistische Erzählungsliteratur. Dr. Jarl Charpentier behandelt in seiner Dissertation solche Legenden, von denen sich Reflexe bei den Buddhisten und anderswo finden (Studien zur indischen Erzählungsliteratur 1. Paccekabuddhageschichten. Uppsala Universitets Årsskrift 1908, ferner ZDMG 1908.) Johannes Hertel hat als ersten Band der 'Bibliothek morgenländischer Erzähler' eine Übersetzung von Märchen und Legenden aus dem Sanskrit herausgegeben: Ausgewählte Erzählungen aus Hemacandras Pariśiṣṭaparvan, Leipzig 1908, und J. J. Meyer bietet unter dem Titel 'Hindu Tales' an english translation of Jacobi's ausgewählte Erzählungen in Māhārāshṭrī, London 1909, reiches Material zu unserer Kenntnis der jainistischen Erzählungsliteratur. Bildet in allen diesen Erzählungen der Jainismus das Milieu, so ist er Zweck und Ziel in Siddharṣi's Upamitibhavaprapancā Kathā (906 n. Chr.), die ein allegorisches Weltbild von jainistischem Standpunkt bietet. Eine italienische Übersetzung davon hat Ambrogio Ballini begonnen (GASJ 1904 5. 7.) und über das Werk in Contributo allo studio della Up. Kathā di Siddharṣi. R. A. d. L. 1907 gehandelt. Derselbe Verfasser gibt in mehreren Artikeln der R. d. St. Or. 1907. 8 eine detaillierte Inhaltsangabe von Vardhamāna Sūri's Vāsupūjya caritra im Anschluß an seine Ausgabe dieses Werkes. Der 12. Tīrthakara ist ein reines Gebilde der Sage, dessen Vorgeschichte und schematisches Lebensbild den Rahmen bieten für erbauliche und belehrende Geschichten.

III Mitteilungen und Hinweise

Diese verschiedenartigen Nachrichten und Notizen, die keinerlei Vollständigkeit erstreben und durch den Zufall hier aneinander gereiht sind, sollen den Versuch machen, den Lesern hier und dort einen nützlichen Hinweis auf mancherlei Entlegenes, früher Übersehenes und besonders neu Entdecktes zu vermitteln. Ein Austausch nützlicher Winke und Nachweise und auch anregender Fragen würde sich zwischen den verschiedenen religionsgeschichtlichen Forschern hier u. E. entwickeln können, wenn viele Leser ihre tätige Teilnahme dieser Abteilung widmen würden. Sog Rezensionen soll diese Abteilung ebensowenig enthalten als sie „Berichte" enthalten soll.

Lautes und leises Beten

Über die Praxis des lauten und leisen Betens hat aus großer Belesenheit heraus im IX. Bande dieser Zeitschrift (1906, SS. 185 bis 200) Siegfried Sudhaus ein Füllhorn lehrreichen Materiales ausgeschüttet. Wer dem Herrn Verfasser für diesen seinen Beitrag Dank gewußt, dem ist vielleicht auch mit der folgenden ergänzenden Mitteilung gedient, die ich freilich füglich hätte etwas früher darbieten können.

Das im Archiv für Religionswissenschaft behandelte Thema findet sich erörtert in einem um 1300 in Japan geschriebenen, bislang noch in keine andere Sprache übersetzten Werke, das seitdem bis auf den heutigen Tag bei den Anhängern der Jōdo-Sekten, die die weit überwiegende Zahl der Buddhisten in Japan bilden, in höchstem, man darf sagen kanonischem Ansehen steht. Das Werk trägt den Titel Sai-yō-shō d. i. das Wichtigste der Lehre von dem Paradies im Westen. Sein Verfasser ist ein eingeborener Priester, Kōa Shōnin, der sich hier in 20 Dialogen über die Doktrin des Reinen Landes, d. i. über den, geradezu frappante Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen mit dem paulinischen Evangelium darbietenden, Sola Fide-Buddhismus und die Wirksamkeit der Anrufung des Namens Amidas (Amitâbha Buddha), des sogenannten Nembutsu, des Aussprechens des formelhaften Gebetes Namu Amida Butsu, ausläßt. Ein ganzer Dialog des Sai-yō-shō beschäftigt sich mit dem vorliegenden Probleme. Das Wesentliche seines Inhalts mag hier in Übersetzung stehen.

Ein Gläubiger fragt: „Ist es wohl gleichgut, ob man das Namu Amida Butsu bloß im Herzen denkt oder ob man es laut ausspricht? oder aber ist die eine dieser beiden Weisen als besser

anzusehen als die andere?“ Ihm wird als Antwort: „Zendō Daishi (d. i. der chinesische Patriarch Shân-tâo, die Hauptautorität der Buddhisten des „Reinen Landes“; er lebte um 600—650) hat, indem er erklärte »zehn Anrufungen, eine einzelne Anrufung oder ein einmaliges Gedenken« eine jede gleicherweise gelten lassen. Und so läßt sich auch von keiner von beiden sagen, sie sei ungenügend uns zum Eingang zum ewigen Leben zu verhelfen. Indes, wenn es denn einerlei ist, für welche von ihnen man sich entscheiden will, so ist es doch besser, man ruft mit gesprochenen Worten an. Was nun aber diese letztere Übung anlangt, so spricht man von einem stillen Nembutsu, worunter ein solches Aussprechen zu verstehen ist, das nur dem eigenen Ohr vernehmbar ist. Das als lautes Nembutsu bezeichnete Aussprechen wird hiernach ein solches sein, das auch für die Ohren anderer hörbar ist. Es wird nun aber gelehrt, daß in diesem nicht weniger als zehn verschiedene Segenswirkungen beschlossen sind. Vor allem die, daß es der Pein der drei schlimmen Wege ein Ende setzt. Eine jede dieser drei Existenzformen, das Leben als Höllenbewohner wie als Preta wie auch als Tier ist ja über alle Maßen leidvoll. Man darf sich das Dasein in der einen oder anderen dieser drei Regionen nur einmal in Ruhe vergegenwärtigen, die bloße Vorstellung davon schon muß einem körperlichen Schmerz verursachen. Und wie erst sollte man sich bei dem Gedanken an sie der Trauer erwehren können, da man sich doch sagen muß: Welches von den Wesen, die dort hausen, ist nicht am Ende gar mein eigener Vater oder meine Mutter? Daß sie jetzt also der Pein verhaftet sind, wofür ist's die Vergeltung? Am Ende gar nur dafür, daß sie mit solcher Liebe an mir, ihrem Kinde, gehaftet? Bei solchen Gedanken faßt einen erst recht tiefster Schmerz. Man möchte ihrer Seele so gerne, und wär's auch nur für eine Weile, Erholung schaffen, ihre Qualen stillend. Nur daß man leider nicht imstande ist, solches zu tun. Aber siehe da, vermittelst der Stimme unseres Nembutsu-Anrufens vermögen wir's, ihre Pein zu enden. Des freuen wir uns über alle Maßen. — Eine andere Segenswirkung ist die, daß das laute Anrufen den Sinn vor Zerstreuung bewahrt. Spricht man nämlich das Nembutsu mit lauter Stimme, so werden die irrenden Gedanken zum Aufhören gebracht und die Seele ist der Verwirrung entrückt. Darum hat Junshiki Hōshi in seiner Schrift über die rechte Weise des Nembutsu gesagt, man solle hurtig und mit lauter Stimme rufen, indem man die einzelnen Worte (na-mu-A-mi-da-butsu) deutlich ausspreche. — Da ist weiter besonders köstlich die Segenswirkung, welche darin besteht, daß alle Buddhas sich darüber freuen. Verlangen ja doch alle die zehntausend Buddhas samt und sonders nach nichts so sehr wie eben nach Nembutsu. Nun denn,

so werden sie sich doch um so mehr freuen, wenn sie hören, wie jemand es mit lauter Stimme betet. Und so oft man darum anruft, ist man voll Zuversicht in dem Gedanken daran, was Freude doch nun wieder bei ihnen sein werde. — Ein Priester (es war Eikwan Rishi) hat weiter gesagt: „Jemand, der zuhört (wenn andere zu Buddha beten), dessen Vergehungen werden ausgewischt werden." Auch das ist doch wohl ein außerordentlicher Segen. Es sind deren nur allzuviele, die so tief in der Sünde stecken, daß man gar nicht anders kann als Erbarmen mit ihnen haben, den Armen, die immerfort in die schlimmen Wege (d. i. Hölle, Preta- und Tierwelt) gebannt bleiben, einem nichtausgeheckten Ei vergleichbar, das unberührt im Neste verbleibt. Sie selber aber lassen sich's nicht einfallen, auch nur einmal das Wort „künftiges Leben" in den Mund zu nehmen. Wie könnte es da anders sein, als daß ihr Sündenkarma sich auswächst? Lassen wir sie's denn wenigstens hören, wenn wir unser Namu Amida Butsu sprechen! Ihre Sünde wird dann doch wenigstens in etwas ausgelöscht. Und ist das nicht eine große Sache? — Ein viel größerer Gewinn noch freilich ist es, daß eben dadurch auch unsere eigenen Verfehlungen beseitigt werden. Engo Hoshi sagt in seinem Kommentar: „Horcht jemand nur recht auf, wenn der wunderbare Klang an seine Herzenstüre klopft, alsbald wird er auch der Schmutzumstrickung ledig sein und frei wird sich sein Herz, der Bande los, ergehen können." Damit meint er, daß, wenn die Laute, mit denen wir selbst vernehmlich beten, an unser eigenes Ohr tönen, wir sie vernehmen zu eigenem großen Gewinn, indem unser Inneres davon getroffen und bewegt werde; alsbald wir sie vernehmen, sei auch schon unser Sündenkarma hinweggeräumt, und freier werde uns die Brust, und leichter werde es uns ums Herz, indem alle die falschen Gedanken, in die wir verstrickt gewesen, hinweggefegt würden. So ein Großes ist es um das Anrufen des Buddhanamens. Betet jemand mit vernehmlicher Stimme und hört also sich selber beten, so schmilzt seine Sünde vor beidem zugleich dahin, sowohl vor seinem Anrufen als unter seinem Hören der Stimme seines eigenen Betens. Und so wird, dieweil er mit einer Stimme zu dem Buddha ruft, zwiefach die Sünde von ihm abgetan. Was unter dem Himmel könnte wirkungskräftiger sein? — Da es solcher Segenswirkungen aber mehr sind, die ich dir nicht alle so einzeln aufzählen will, so soll man geflissentlich mit vernehmbarer Stimme sein Namu Amida Butsu erschallen lassen, nur aber immer dabei auch wohl darauf bedacht sein, daß man nicht zum Gespötte der Menschen wird, durch die Art seines Betens nicht Kritik herausfordert."

Heidelberg **Hans Haas**

Engastrimythen

Bei antiken Schriftstellern begegnet uns nicht selten die Vorstellung, daß Seher die Gabe der Weissagung durch einen Geist erhalten, der in sie eingeht und aus ihnen heraus Zukünftiges verkündet[1]. Ebenso hören wir aber auch von Lügenpropheten, die sich jenen Glauben zu nutze machten, als Bauchredner durch allerlei Kunststücke das leichtgläubige Volk hintergingen und sich dadurch einen lohnenden Erwerb sicherten; man nannte sie *ἐγγαστρίμυθοι*, späterhin *Πύθωνες*, einer der bekanntesten ist der von Aristophanes verspottete Eurykles[2].

Christliche Schriftsteller wissen ähnliches zu erzählen[3], und bis in neuere Zeiten finden wir derartige Berichte. So greift z. B. Rabelais auf, was er vom antiken Material kennt — das ist nicht wenig![4] — und ergänzt es aus zeitgenössischen Nachrichten im *Pantagruel* IV 58, wo er seinen Helden an den Hof des Herrn „Gaster" führt. Pantagruel ärgert sich da über zwei Arten von lästigen Gesellen, die zudringlichen „Gastrolater" und vor allem über die Engastrimythen oder Ventriloquisten, die sich von des alten Eurykles Geschlecht herleiteten; *c'estoient divinateurs, enchanteurs et abuseurs de simple peuple, semblans, non de la bouche, mais du ventre parler et respondre à ceux qui les interrogeoient*[5]. Es scheinen auch Frauen darunter zu sein — wie ja auch das Altertum Prophetinnen und das Christentum Pseudoprophetinnen kannte, aus denen die *Πύθωνες* sprachen[6] —, denn Rabelais erzählt

[1] Die Zeugnisse sind jetzt übersichtlich vereinigt bei J Tambornino *De antiquorum daemonismo*, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, hrsg. v. Wünsch u. Deubner VII 3 S. 59f.

[2] Tambornino aaO.

[3] Tambornino S. 93f.

[4] Vgl. den Rabelais-Kommentar von Gottlob Regis, Band II (Leipzig 1839) S. 730f.

[5] *Oeuvres de Rabelais par Burgand des Marets et Rathery*, Band II (Paris 1873) S. 274.

[6] Vgl. Wetstein zu *Apostelgeschichte* XVI 16; Tambornino S. 93f. Eine derartige Lügenprophetin scheint, wie Regis aaO. bemerkt, die in Mailand begrabene Guillelmina gewesen zu sein, von der Pater J. Mabillon in seinem *Museum Italicum* Band I (Lutetiae Paris. 1687) S. 19f. spricht. Sie hatte es verstanden, sich in den Schein großer Heiligkeit zu versetzen und eine Sekte um sich zu sammeln, von der Johannes Petrus Puricellus behauptete: *Guillelminae sectam non fuisse spurcitiis, uti Donatus ante omnes vulgavit, infamem: sed impiis deliramentis, quae mentem tantum, non etiam corpus afficerent ac inficerent: idque probat Puricellus ex publico instrumento, quod Inquisitores anno MCCC confecerunt.* Aus demselben *instrumentum* geht hervor *Guillelminam aut certe eius asseclas primarios (nam id ipsa ex ficta modestia pernegare visa est) . . deprаedicasse, Quod ipsa Guillelmina esset Spiritussanctus in sexu femineo incarnatus e Constantia Boëmiae Regis uxore.* Diese *impudentissima praestigiatrix* galt noch längere Zeit nach ihrem

weiter: *Telle estoit, environ l'an de nostre benoist Servateur 1513, Jacobe Rodogine, Italiane, femme de basse maison.* Ihre Geschichte verdankt Rabelais einem Landsmann der Jakobaea, dem Caelius Rhodiginus, der, ohne allerdings das Jahr 1513 zu nennen, folgendes berichtet[1]:

Philochorus in tertio de vaticiniis[2] *etiam mulieres vocat ἐγγαστριμύθους. Id ne quis, ut fabulosum, risu excipiendum putet, testatum volumus, tempestate hac, immo vero haec prodente me, fuisse in patria mea mulierculam humili loco, Jacobam nomine. Ex cuius ventre immundi spiritus vocem, praetenuem quidem, sed tamen, ubi vellet, dearticulatam et prorsus intelligibilem, audivi ipse, sed et innumeri alii, non Rhodigii modo, verum et toto fere Italia, Quando futuri avida potentum mens saepe accersitam ventriloquam, ac omni exutam amictu, nequid fraudis occultae lateret, inspectare, ac audire concupivit. Cincinnatulus daemoni nomen erat. Hac ille appellatione gestiens inclamanti subinde respondebat. Si de praeteritis, aut praesentibus scitareris, quae reconditissima forent, responsa dabat saepe mirifica. Si de futuris, semper mendacissimus, sed et inscitiam suam nonnunquam murmure incerto, vel bombo verius ignoralibi retegebat.*

Diese Erzählung, die Rabelais ziemlich getreu übersetzt, enthält manchen bemerkenswerten Zug: In der Zukunft liegende Dinge pflegt der Geist falsch anzugeben; das gehört zum Wesen dieser Dämonen, sie sind *mendaces*[3]. Auch daß er sich zuweilen unanständig aufführt *(et souvent sembloit confesser son ignorance, en lieu de y respondre faisant un gros pet)*, nimmt nicht Wunder; der *foetor intolerabilis* der unreinen Geister, besonders der aus den Besessenen ausfahrenden, ist ja bekannt[4]. Und daß dieser „Nuschler oder Cincinnatulus" manchesmal unverständliche oder barbarische Worte murmelt (*marmonant quelques motz non intelligibles, et de barbare termination*) ist ganz nach Geisterart: der Dämon, dessen Austreibung Lukian im Philopseudes cap. 16 berichtet, antwortete bisweilen *βαρβαρίζων*.

Heidelberg **Otto Weinreich**

1281 erfolgten Tod als Heilige, Festtage waren ihr geweiht, bis endlich 19 Jahre nach ihrem Tod, als man ihr Treiben durchschaut hatte, jener *superstitio* ein Ende gemacht wurde.

[1] *Lectionum Antiquarum lib.* V *cap.* X, *Basiliae apud Frobenium* 1517 S. 212. [2] Wohl nach Suidas, s. Müller FHG I p. 416 frg. 192.

[3] Tambornino S. 49; 95.

[4] *Acta Sanctorum Juli* V S. 152D droht der Dämon: *obscoenum ... foetorem in exitu meo tibi tuisque relinquam*; das geschieht auch so: *cum magno eiulatu et foetore, quem ipse praedixerat, immundus spiritus exire compellitur* (152E). Vgl. z B. noch 148F; *Juni* V 497F; die Beispiele lassen sich leicht mehren.

Zu dem Zaubergesang in der Nekyia
(Archiv XII S. 2ff.)

V. 22f.: Bei Anubis darf man wohl an den mit ihm so oft gleichgesetzten chthonischen Hermes (vgl. *Ἑρμάνουβις*) denken, zumal dieser in Totenbeschwörungen (z. B. Aischylos Cho. 1. 124; Pers. 628f.) gerade an erster Stelle angerufen wird. Dann könnte man Vers 23 lesen: .....] *Κυλληναῖε, παρευνέτα Λαοθοεί[ας. Κυλλήνιος* (*Κυλληναῖος*) als Beiwort des Hermes ist bekannt; zum folgenden vgl. Orph. Arg. 133ff.: (*Ἔρυτον καὶ .... Ἐχίονα, τοὺς ...*) *Λαοθόῃ Μενέτοιο παρευνηθεὶς ἐλόχευσεν Κυλλήνης μεδέων.* Den Anfang wage ich nicht zu ergänzen; um aber eine Möglichkeit anzudeuten, so hat man ja bei der Annahme, daß mit dem Erhaltenen ein neues Wort beginnt, zur Ausfüllung der Lücke von neun Buchstaben nicht viel Auswahl, und es könnte etwa *στρογγύλε* (vgl. Wessely, Denkschr. d. Wiener Ak. XXXVI A 415) dagestanden haben.

V. 24: *ἐλθ' Ἑρ]μεῖ* konnte leicht statt *Ἑρμῆ* geschrieben werden. Daß *ἅρπαξ* für den *ψυχοπομπός* Hermes-Anubis ebenso paßt, wie für den chthonischen Zeus, mit dem er hier vielleicht gleichgesetzt wird, ist klar.

V. 25: *καί με] αἰδεσσάμενοι κρηήνατε κτλ.* Der Beschwörer hat die Geister in seiner Gewalt und droht ihnen.

V. 26: *Αἰθρί]η καὶ χθών*; vgl. die häufige Parallelisierung von *αἰθήρ* und *χθών* oder *γαῖα*: Hymn. Orph. 33, 11f.; 57, 5; Fragm. III 1, von *αἰθέριος* und *χθόνιος*: Wessely a. a. O. 2916; A 170f.; Pap. mag. ed. Dieterich (in Fleck. Jb. XVI. Suppl. 747ff.) II 28.

V. 28: *Ἀβλαναθώ* ist wohl nicht als Kurzform von *Ἀβλαναθαναλβα* zu fassen, sondern als das hebräische *ablan atha* „Vater komm (zu) uns" (vgl. Kopp, Palaeographica critica III u. IV § 580ff.); hieraus wird erst die Zauberformel, die von hinten wie von vorn zu lesen ist, entstanden sein. *Ἀβλαναθώ* konnte dann als Name gebraucht werden wie Gotthilf, Gottseibeiuns. So könnte man daran denken, an den Anfang das durch I. Kor. 16, 22 bezeugte *μαρὰν ἀθά* „Herr komm" als *Μαραναθώ* zu setzen (vgl. Kopp § 581); Buchstabenzahl und Quantität würden entsprechen.

V. 29: *εβηκαρειη* nach Dieterichs Konjektur = *ἰβικαρεῖε* ibisköpfiger, d. h. Thoth-Hermes (vgl. Erman, aeg. Rel. 91. 104).

V. 33: Mit *Ὡριεῦ* könnte, wie Dieterich meinte, Orion gemeint sein (*ι* in *Ὠρίων* ist bei Epikern und Theokrit lang). Herr Professor Boll macht mich freundlichst darauf aufmerksam, daß die Form Hyrieus als (Pflege-)Vater des Orion (Hygin astron. II 34) auf die Form *Ὡριεύς* = Orion eingewirkt haben könnte, zumal neben *Ὑριεύς* auch *Οὐριεύς* vorkommt, wie Urion neben Orion bei Hygin.

V. 34: *χαῖρε*] *νέα, κεδνή, βιοτά* usw. Anrufung der Nyx? *νέα* heißt sie auch bei Wessely 2789. Da *αι* in später Zeit wie *ε* gesprochen wurde, so könnte das ΚΑΙΑΠΗΒΙΟΤΑ leicht aus ΚΕΔΝΗΒΙΟΤΑ verderbt sein; vgl. Hymn. Orph. 28 (auf Persephone) 3: *κεδνή, βιοδῶτι*.

V. 35f.: Wiederum Anrufung der Nyx, etwa zu ergänzen: *ἡμιτελή]ς. χθονία καὶ οὐρανία καὶ ὀνείρων* [*μήτηρ, ἥ]ς καὶ σείριο*[*ι ἀστέρες ἐξεγένοντο*. Vgl. Hymn. Orph. 2 (auf Nyx) 8: *ἡμιτελής, χθονίη ἠδ' οὐρανίη πάλιν αὐτή*; ib. 5: *μῆτερ ὀνείρων*. Zu V. 36 vgl. Hymn. Orph. 6, 3: *ἀστέρες οὐράνιοι, Νυκτὸς φίλα τέκνα μελαίνης*. Zu *σείριοι* ib. 5: *πυρόεντες*.

Heidelberg **Ernst Schmidt**

Bildopfer bei Empedocles

Im 128. Fragment des agrigentinischen Sehers scheint mir Diels (Fragm. d. Vorsokr. 2 p. 210 Z. 42) in seiner Übersetzung einen bezeichnenden sacralen Ausdruck nicht ganz klar wiedergegeben zu haben. Der Dichter schildert den milden blutlosen Kult der göttlichen Liebesmacht in der Welt durch die Menschen des goldenen Zeitalters:

τὴν (sc. *Κύπριν*) *οἵ γ' εὐσεβέεσσιν ἀγάλμασιν ἱλάσκοντο*
γραπτοῖς τε ζώιοισι μύροισί τε δαιδαλεόδμοις κτλ.

Duftende Salben, lautere Myrrhen, lieblicher Weihrauch und goldbraune Honigspenden erhält die Göttin. Tieropfer aber galten jenen höheren Menschen als verruchtester Frevel. — Die *γραπτὰ ζῶια*, mit denen Empedokles den Reigen erlaubter Opfergaben eröffnet, hat nun Diels mit „gemalte Bilder" übersetzt, und wohl als Kunstwerke aufgefaßt, die der Göttin als Anathemata zugeeignet worden wären. Damit wäre aber der Sinn dieser Worte kaum getroffen. Gemeint ist wohl: „mit gemalten (Opfer)tieren". Die 'pia fraus', die hier den Urmenschen zugemutet und damit den Jüngern des Weisen empfohlen wird, ist aus vielen Beispielen wohlbekannt. In Sonderheit im etruskischen und im ägyptischen Ahnenkult sind die kostspieligen Totenopfer im größten Maßstab dadurch abgelöst worden, daß man die ursprünglich in natura beizusetzenden Gegenstände an den Wänden der Grabkammern im Abbild verewigte (s. z. B. Walker *the Egyptian doctrine of funeral offerings*. Proc. Soc. Bibl. Archeol. XXVI 76ff.). Es ist also durchaus einleuchtend, daß die Orphiker, denen der Gedanke an die Seelenwanderung einen furchtbaren Abscheu gegen die Tieropfer der Staatsreligion einflößte, bei ihren Bemühungen, der Opferpflicht gegen die Götter gerecht zu werden, ohne den Frevel der Ahnentötung und des Fraßes zu begehen, auf das Auskunftsmittel der Weihung — und natürlich auch Verbrennung — von gemalten Tieren verfallen mußten, zumal durch neupythagoreische Zeugen (Porphyr. vit. Pyth. 26 z. B.) feststeht, daß eine analoge *simulatio*

in sacris mit Hilfe von tierförmigen Formbroten (σταΐτινοι βόες etc.), wie sie bei allen Völkern nachzuweisen sind, in den θίασοι jener Mystiker tatsächlich geübt wurde.

Feldafing a. Starnberger See **Robert Eisler**

'Von Abziehung der Sterbenden Hauptküssen'

Zu der früher von mir angeführten älteren Literatur, worin das Wegziehen des Kissens unter dem Kopf eines Sterbenden erwähnt oder besprochen wird (s. Archiv XI 151), ist noch hinzuzufügen: Casparis Questelii *Dissertatio academica de pulvinari morientibus non subtrahendo,* Von Abziehung der Sterbenden Haupt-Küssen, *Jenae* 1718 (zuerst 1678); zitiert von G. Lammert, Volksmedizin und medizinischer Aberglaube in Bayern und den angrenzenden Bezirken, Würzburg 1869, S. 101, Anm. 2. Questel schließt seine Abhandlung mit folgendem Satze: *Subtractio Pulvinaris est Actus moraliter malus, quo Moribundis Capitis Lectulus, non sine homicidii nota, ad doloris abrumpendi, festinandaeque mortis rationem tollitur* (p. 51).

Von den Bräuchen, die Questel beiläufig erwähnt, will ich hier hervorheben die *Superstitiosa capitis equini moribundis suppositio* ('*uti quibusdam in locis id fieri ab Amico edocemur*'; p. 18) So berichtet Mussäus aus Mecklenburg: Phantasiert ein Schwerkranker, so legt man ihm zuweilen einen toten Pferdekopf unter das Kopfkissen; der Dunst macht ihn sofort ruhig (Jahrbücher des Vereins für mecklenburgische Geschichte und Altertumskunde II, 128; zitiert von Grimm DM.[2] 626).

Vom Wegziehen des Kopfkissens handelt ausführlich auch Johann Heinrich Zedler in seinem Universallexikon XXXIX (1744), Sp. 1935ff.

Halle a. S. **Theodor Zachariae**

Totenmaske bei den Wogulen

In seiner Untersuchung über die Wogulen (Beilage zum VI. u. VII. Band d. učenyja zapiski d. Universität Kasan 1907) teilt W. Pavlowski unter anderem auch folgenden Bestattungsbrauch mit: das Gesicht eines toten Wogulen wird mit Hirschhaut bedeckt, indem man auf die Stelle der Augen und des Mundes Kupferknöpfe aufnäht. Wisocki sucht (in den Nachrichten d. Archäologisch-historisch-ethnographischen Gesellschaft an d. Univ. Kasan Band XXIV, 3. 1908, 254—257) nachzuweisen, daß es sich in diesem Falle um eine Totenmaske handelt. Bei dem in seiner Sammlung befindlichen Wogulenidol ist die Stirn und das Gesicht (mit Ausnahme der Nase) mit Hirschhaut bedeckt, auf der Stelle der Augen sind runde Öffnungen und auf der des Mundes ist eine ovale Öffnung gemacht.

Starodub **Or. Janiewitsch**

Durstige Seelen

Daß die schon im Altertum weit verbreitete volkstümliche Anschauung, daß die sogenannten durstigen Seelen während der Dürre die Regenwolken aussogen und die Quellen austranken, auch heute noch in voller Kraft ist, ergibt sich aus folgendem Berichte der „Nowoje Wremja" vom 27. Juli 1909 (N. 11957): im Dorfe Gromowka gingen die Bauern auf den benachbarten Friedhof, machten das Grab eines Selbstmörders, den sie als den Urheber einer großen Trockenheit betrachteten, auf und füllten den Sarg durch eine Öffnung mit Wasser, um den Regen herbeizuzaubern. Andere, in ihren Grundzügen ähnliche Berichte aus früheren Jahren wurden bereits in der „Kiewskaja Starina" mitgeteilt. Als Urheber der Dürre betrachteten die Bauern die Gehängten (cf. O. Gruppe, Griech. Mythologie, p. 761,5). So wurden im Jahre 1859 die Leichen zweier Gehängten ausgegraben und, um den Regen herbeizuzaubern, mit Wasser begossen (1900, Band I, p. 2). Im Dorfe Warwarowka (Bezirk Konstantinograd) begossen die Bauern während der Dürre in der Nacht das Grab eines Gehängten mit Wasser und glaubten, je schneller das Wasser zu der Leiche kommt, desto schneller wird es regnen (1899, Band VIII, p. 201).

Starodub **Or. Janiewitsch**

AYPA

Das aus dem XVIII. Jahrhundert stammende Euchologium N. 189 (aus der Handschriften-Sammlung d. Grigorović im Rumjanzewschen Museum in Moskau) enthält unter anderem (auf p. 36)[1] auch ein folgendes Gebet des heiligen Gregorius zur Beschwörung der *Αυρα* (*Ἀπορκίσμος* (sic) *του αγιου πατρος ημων Γριγοριου του θαυματουργου κατα της αυρα χαλεπου δαιμονος*)[2]: *Ορκιζο σε πασαν αβυσσον και δαιμονιον αυρα αρσενικον αυρα θηλυκον αβρα απο του υδατος αβρα απο του αιματος αβρα απο μνηματος α απο κρουσματος ... α ψυξεως α απο κτηνος ... ορκιζο κοπτω χαλεπω δρεπανη ... και ειπεν (αρχαγγελος) αυτη· ποθεν ερχη και υπαγης αυρα μελαινη μιαινομενη τριχειλε κεφαλε: και ειπεν αυτω· εγω υπαγω ανθρωπου οστεα φαγειν και τεκνα αυτων αφανιζειν· και λεγει αυτη ο αρχαγγελος μιχαηλ· ουκ εχεις εξουσιαν οστεα ανθρωπον φαγειν και τους αρρενας αφανιζειν αλλ επιβρεξει επι σε κς ο Θς πυρ εξ ουρανου και διασκορπισει επι ποταμον και επι θαλασσαν εξελθε και αναχορησων απο μελους ... αλλ υπαγε σε εις το ορος τα υψιστα και κρυβους (κρηφους) δρακοντος φαγε τα οστεα αυτου και πιε το αιμα αυτου ...*

[1] Auf p. 8 ein Gebet Basilius des Großen zum Schutze gegen „verschiedene Krankheiten und Dämonen", Viktorov. Sobranije rukopisei Grigoroviča. Moskau 1879 (= Jahresbericht des öffentlichen und Rumjanzewschen Museum. 1876—78 p. 46).

[2] Bei Mansvetov in den Drevnosti Trudy d. Kaiserlich Archäologischen Gesellschaft. Bd. IX, I 1881 p. 36.

Über die Form dieser Beschwörung und den Namen des Dämons, der hier angerufen wird, vgl. die Bemerkungen bei Fr. Pradel, Griech. u. süditalienische Gebete etc p. 86f., 93f., 95f. (auch bei A. Abt, die Apologie des Apuleius von Madaura p. 183). Im Volksglauben erscheinen die Winde ziemlich oft als krankheitserregende Dämonen. So z. B. bei M. Höfler, deutsches Krankheitsnamenbuch, München 1899 p. 221 s. v. Hauch, p. 775 s. v. Waht; bei Pradel (a. a. O. p. 10 8. 9) ἢ *δθενδήποτε ἔσται ἐρχόμενα ταῦτα τῷ ἐμφυσήματι τὰ ἐναέρια καὶ ἀκάθαρτα πνεύματα.* Im *Παρνασσός* XV (1892) p. 557[1] lesen wir folgende Beschwörung des „*Αερικό*“: *Αερικὸ κὶ ἀνεμικὸ κὶ γύρευες δῶ ποῦρθες; Νὰ πᾷς νὰ βγῇς σὲ ὄρι, σὲ βουνό, σὲ ριζιμνὸ λιθάρι, Νὰ ξεραθῇ ἡ ρίζα του, νὰ μαραθῇ ἡ κορφή του.*

Ἀνδρέας Μαρούλης bemerkt dazu: *ἀερικὸς πόνος λέγεται πᾶς πόνος προερχόμενος ἐκ τοῦ ἀέρος.* Im modernen Makedonien beschwört man die *Ἀνατολικοὺς καὶ Βορεινοὺς καὶ Δυτικοὺς καὶ Νοτικοὺς δαίμονες* (Abbott, Maced. Folklore Appendix V p. 366)[2]. Auch bei den Türken finden wir denselben Volksglauben (Abbott, a. a. O. p. 224 2). Bei N. Vinogradov (Beschwörungen, Lfr. II. St. Petersb. 1909. p. 11) ist ein Gebet „zum Schutze gegen alle Krankheiten“ mitgeteilt, da lesen wir: „Erzengel Michael, nimm du deine feurige Lanze und wehre von der Gottessklavin (der Name ist zu nennen) brausende Winde ab“, auf p. 48 (Vinogradov a. a. O.) ein anderes Gebet „des Furcht einflössenden Erzengels Michael, des Oberhauptes der himmlischen Mächte“ zum Schutze gegen „höllische, oder luftige Mächte“. Man vergleiche auch die „Erzählung“ (Povjest) „von der besessenen Solomonia“ (aus dem XVII. Jahrh., bei Afanasiev, Philolog. Annalen, Woronjež 1868, Bd III p. 275): „Ihr (der Solomonia) war einst, als ob jemand an die Türe ihres Zimmers (chrámina) käme, sie stand von ihrem Lager auf und öffnete die Tür, da brauste es ihr ins Gesicht, Ohren und Augen, als ob das ein großer Wirbelwind wäre; die ganze Nacht verbrachte sie ohne Schlaf, dann befiel sie ein Zittern und ein schrecklicher Schüttelfrost.“ — In verschiedenen Beziehungen berührt sich der Text unserer Beschwörung der *Αυρα* mit einigen slawischen Beschwörungen, die ich hier zum Vergleich heranziehe. So bei Miloradowitsch (Volksmedicin i. Bezirk Lubni, Gouvern. Poltava in der Kievsk. Starina 1900 V p. 170) lesen wir folgende kleinrussische Beschwörung des Fiebers: „Fieber, du bist scharfsichtig,

[1] Den Hinweis auf diesen Aufsatz verdanke ich Herrn Dr. Wilhelm Drexler.

[2] Diese Stelle bei Abbott berührt sich aufs engste mit dem Gebete bei Vasiliev (Anecdota. Oratio in infirmos = in servam Dei Mariam p. 325) ... *μὴ ἀπὸ οὐρανοῦ καθῆλθεν ἡ ἀσθένεια ἢ ἀπὸ ἀστέρων ἢ ἀπὸ ἡλίου ἢ σελήνης, μὴ ἀπὸ ζόφου νεφέλης μὴ ἀπὸ κρυεροῦ ἀέρος.*

du rührst vom Wasser, vom Wind her, du kommst, sobald man an dich denkt, sobald man grübelt. Geh du zum Wasser, zu den Winden, zum Feuer und zum Rauch. Hier mußt du nicht stehen, (du mußt nicht) den gelben Knochen reißen. Geh du zum Feuer, zum Rauch, in die weiten Steppen. Dort kannst du schwärmen, und die Menschen frösteln machen." In einer anderen (kleinrussischen) Beschwörung des Fiebers (bei Afanasiev a. a. O. Bd V p. 343) wird diese Krankheit auf folgende Weise beschworen: „Ob du Drück-Fieber bist, ob du Zitter-Fieber bist, ob du vom Winde oder vom Sturme herrührst, doch geh' du dorthin, wo die Hunde nicht bellen, wo der Hahn nicht kräht (vgl. Pradel a. a. O. p. 166 ὅπου κύων οὐ ὑλακτεῖ ὅ τε ἀλέκτωρ οὐ φωνεῖ), wo man die Stimmen der Christen nicht hört." (In einer tschechischen Beschwörung des XIII. Jahrh. verbannt man die Krankheiten: „na púšci jděte, anikomu neškod'te" oder (bei den Russen) gleich wie bei Pradel 106 εἰς ἄνυδρον καὶ ἀγεώργητον τὸν τόπον).[1] Ferner wird *Αυρα* in unserer Beschwörung μελάνη genannt. Das Beiwort scheint mir auf ein Fiebersympton anzuspielen und kann möglicherweise hier als „dunkelblau" erklärt werden[2] (μέλανον πρόσωπον, blau gewordenes Gesicht, bei A. Sobolewsky, d. römisch. Paterikon in der altslawischen Übersetzung „Iżbornik Kiewskj" p. 20). Auch bildlich wird das Fieber als eine nackte, blaue Frau dargestellt: auf einem Heiligenbilde (beschrieben bei Popov „Geistlich. Bote" 1863 IV)[3] wird ein Fels dargestellt, der aus einem See mit schwarzem Wasser hervorragt. Im See sieht man zwölf ganz nackte Jungfrauen mit zerzaustem Haar. Die einen sind rot, die anderen gelb oder blau. Auf einer Seite sieht man den heiligen Sisinnius mit über den See ausgestreckter rechter Hand, auf der anderen Seite den Erzengel Michael, der mit seinem Stabe den Jungfrauen einen Schlag versetzt. In den Beschwörungen wird der Fels durch den „Berg Golgatha" ersetzt; vgl. bei Miloradowitsch (a. a. O. p. 170): „Auf dem Berge Golgatha stand eine Eiche. Unter dieser Eiche saßen sieben Märthyrer: Erzengel Michael, Gabriel, Uriel, Meotodymus, Sižonty, Klementy und Johann der Täufer, und sie sahen ein schreckliches Wunder: aus dem Meere kamen 17 nackte, ungegürtete Weiber mit zerzaustem Haar. Da fragte sie Johann der Täufer: wer seid ihr? wohin geht ihr? Wir gehen in die Stadt Christi, um die Leute zu quälen, ihr Blut zu trinken, ihren Leib zu ermüden und dem Tode zu übergeben. Da nahm Johann der Täufer seinen Stab und schlug jeder 100 Wunden an dem Kopf. Die Weiber sagten: wer ihre (d. h. der Märtyrer) Namen aussprechen wird und

[1] Vgl. Afanasiev a. a. O. Bd IV, V 343.

[2] Vgl. Meyers Konv. Lexikon u Fieber: „während des Schüttelfrostes ist die Haut kühl u. bleich, oder bläulich gefärbt".

[3] Vgl. A. Weselovskij, Journal Ministerstva Narodn. Prosw. 1886 VI.

das Wasser lesen (d. h. besprechen), den rühren wir nicht an. In einer anderen Beschwörung (bei Miloradovitsch) ist die Zahl der Weiber 22. Der heilige Basilius fragt die Weiber: was für Menschen seid ihr? Wir sind nicht Menschen, antworten die Weiber, wir sind Feindesbrut. Wir sind in die Welt geschickt, damit wir das rote Menschenblut trinken, den weißen Leib frösteln machen und die gelben Knochen reißen. Bei den Tschechen (Afanasiev a. a. O. Bd IV, V 337) begegnet Jesus (vgl. Pradel a. a. O. p. 92) den „Krämpfen und Zuckungen (psotnika)" und fragt: „kam ty jdes, psotniku? — Ja jdu do života té a té osoby — maso jisti, krev piti, žilu trhati, kósti lámati chuť k jidlu a k piti brati, a spani mu odjimati".

Starodub **Or. Janiewitsch**

Zur Beschwörung des Geistes Bettzaierle (O. Meisinger, Archiv XII S. 579) vergleiche man K. Weinhold „Beschwörung des Alps" i. d. Zeitschrift d. Vereins für Volkskunde VI (1896) p. 213—215 (auch Varianten dazu aus Böhmen, Mähren und Schlesien).

Starodub **Or. Janiewitsch**

Genesia oder Parentalia? — Dank des trefflichen Buches von Wilhelm Schmidt (Geburtstag im Altertum. Gießen 1908. p. 37) über griechische und römische Geburtstagfeierlichkeiten ist die Frage nach der Bedeutung des Wortes und der Bezeichnung *γενέσια* erledigt. Es sei uns gestattet, aus einer abseits liegenden Quelle und aus einem bisher wenig beachteten Schrifttum zu dieser Frage das Wort zu ergreifen. Es bedarf zwar keines Beweises mehr, nach der gründlichen Untersuchung Schmidts, daß zwischen Genesia und Parentalia ein Unterschied bestand, es ist aber jedenfalls nicht uninteressant, die Wirkung dieses religiösen Festes in einem Milieu zu suchen, wohin des Forschers Blick sich sonst nicht verirrt.

Im Talmud, Aboda Zara (K. I Mišna 2) wird folgender Satz gelehrt: Das sind die Feste der Heiden: die Kalenden, Saturnalien, der Siegestag (nach der Erklärung: der Tag, an dem Rom die Oberherrschaft gewann, es ist der Sieg des Octavian bei Actium), die „Genesia" der Könige, der Geburtstag und der Todestag. Die Erklärer konnten sich das Wort יום גניסיא של מלכים nicht gut zurechtlegen; sie fragten daher: was ist unter Genesia zu verstehen? R. Jehuda meinte: der Tag, an dem die Heiden die Könige installieren. Tatsächlich wurde die Einsetzung eines Königs feierlich begangen. Man nannte den Tag „natalis imperii", (s. Schmidt, l. c. p. 2, ferner Heinrich Lewy, Philologus, Bd 52, p. 733). Allein gegen diese Erklärung wird der triftige Einwand erhoben, daß an einer „Stelle die Genesia neben dem natalis imperii" ruhig nebeneinander erwähnt werden, und sie werden als zwei voneinander verschiedene Feste behandelt. Die

zweite Erklärung identifiziert die Genesia mit Parentalia. Das kann doch auch nicht stimmen, dachten sich die Alten, dann wäre doch יום גניסיא (der Genesiatag) oder יום לידה (Geburtstag) überflüssig. Da kommt wieder dieselbe Schwierigkeit zum Vorschein, welcher die erste Erklärung nicht standhalten konnte (b. Aboda Zara p. 10a). Im palästinensischen Talmud (K 1 M 2) wollte man einen andern Ausgleich finden, der aber gar nicht glücklicher ist, als die Erklärungen im babylonischen Talmud. Unter Genesiatag soll man die Geburtstagsfeier der Fürsten verstehen, während das folgende Wort den Geburtstag von Privatpersonen bezeichnet. In Wirklichkeit sind auch die zuletzt erwähnten Feierlichkeiten auch auf Könige zu beziehen, wie aus einer Erklärung (b. A. Z. 10a: sein (des Königs) Genesiatag und der Genesiatag seines Sohnes, sein (des Königs) Geburtstag und der Geburtstag seines Sohnes) klar hervorgeht. Auch aus dem zweiten Teile der Misna, wo von Privatpersonen die Rede ist, geht deutlich hervor, daß dieser Unterschied nicht besteht, und ursprünglich wird gar nicht של מלכים gestanden haben, sondern weil man nicht wußte, daß zwischen Genesia und Parentalia ein Unterschied bestehe, hat ein Glossator oder Redaktor diese zwei Worte hinzugefügt — Ebenso unannehmbar ist die Erklärung der Tosefta (ed. Zuckermandel, p. 460, Zeile 27). יום של כל מלך ומלך der Tag eines jeden Königs.

Wie Schmidt gezeigt hat, waren die Genesia Geburtstagfeierlichkeiten für verstorbene Personen, während die *γενέθλια* die Geburtstagfeier bei Lebzeiten bezeichnete. Diese Verwirrung in der Erklärung des Wortes ist durch die Vermischung beider Begriffe entstanden. Aber nicht nur bei den Juden geschah dieses, sondern auch bei den Griechen und Römern ist die wahre Bedeutung des Wortes *γενέσια* in Vergessenheit geraten (s. Schmidt p. 40). Im spätern jüdischen Schrifttum bedeutet *γενέσια* schlechtweg: Geburtstag (so Genesis rabba K. 88; Pseudo Jonathantargum zu Gen. 40. 20; Targum Enter I zu K. III. V. 8.: unsere Genesiatage beobachten sie nicht). Die frühe Bekanntschaft der Juden mit den wirklichen Genesiafestlichkeiten ist aus 2 Macc. 6, 7 ersichtlich. — Man trieb die Juden mit aller Gewalt alle Monate zum Opferschmaus, wann des Königs Geburtstag gefeiert wurde. Hier kann sowohl vom Geburtstage Antiochus' Epiphanes wie vom Geburtstage seiner verstorbenen Vorgänger die Rede sein. Das Wort selbst zeigt uns, daß die Juden noch die richtige Bedeutung der Genesiafeier kannten, und die Erwähnung der Parentalia, daß sie zwischen beiden einen Unterschied kannten.

Diese Feste waren ihnen verboten wegen des heidnischen Charakters.

Daß die Rabbinen die richtige Genesiafeier ebenfalls kannten, geht mit Deutlichkeit aus der Mechilta (ed. Friedmann, p. 136)

hervor. Zur Stelle Ex. XII 30 Denn es gab kein Haus, in welchem nicht ein Toter war: „R. Natan sagt, gab es denn keine Häuser, in welchen keine Erstgeborene waren? Es war gebräuchlich, daß man das Bild (*εἰκόνιον*) der Verstorbenen im Hause aufstellen ließ und an diesem Tage — es muß der Geburtstag sein — zerrieben und zerstreuten sie es und dieser Tag war so düster, wie der Tag der Beerdigung.“ Diese nicht klare, allein ohne Zweifel wahrheitsgetreue Schilderung dürfte an die Sühngebräuche erinnern (vgl. Schmidt p. 90). Die Parentalia werden unter *γενέσια* noch j. Roš-hašana p. 59 Zl. 19 (an dem Geburtstage trifft den Menschen kein Leid und Unheil) und Exodus rabba K. 15 cf. Jalkut II 175 verstanden.

Nach Absendung des Mss. gelangte ich in den Besitz (Febr. 1910) von H. Blaufuß: Römische Feste und Feiertage nach den Traktaten über fremden Dienst. Nürnberg 1909, wo S. 15—23 dieselbe Frage besprochen wird und der Verfasser zum Resultate gelangt, daß die zwei Worte Geburtstag — Todestag nach Nennung der Genusia bloß eine erklärende Ausführung zu dem Worte Genusia sei.

Vinkovce (Slavonien) **A. Marmorstein**

Todsünden. Neben der uns jetzt ausschließlich geläufigen Zahl von sieben Todsünden hat Marie Gothein in ihrem interessanten Aufsatz über die Todsünden (Bd X dieses Archivs S. 416ff.) auch ein Achtlasterschema verfolgt, das zuerst in dem jüdisch-hellenistischen ‘Testament der XII Patriarchen’ (hier deutlich sekundär gegenüber den sieben Todsünden), dann in christlichen Schriftstellern des Orients (Euagrios vom Pontus und Neilos) auftritt und von da durch Cassian in die abendländische Kirche übergeht. Im folgenden möchte ich auf eine Stelle hinweisen, die, wie sie schon durch ihr relatives Alter ein besonderes Interesse besitzt, so auch in lehrreicher Weise zeigt, daß auch in diesen Dingen wie so oft die Neunzahl mit der Siebenzahl konkurriert, während zugleich in der Neunzahl noch deutlich genug die ursprüngliche Achtzahl sich verrät. Die Stelle steht in den wegen ihrer unmittelbaren Lebendigkeit mit Recht gepriesenen, nach E. Fabricius (Bonner Studien für Kekulé S. 64) zwischen 260—247 vor Christus, nach Andern etwas später entstandenen Städtebildern des Herakleides Kretikos oder Kritikos, die in den Hss. anonym überliefert sind und früher unter dem Namen des Dikaiarch oder eines Athenaios herausgegeben wurden (abgedruckt FHG II 260, verbessert GGM I 104). Es ist die wohlbekannte böse Charakteristik der böotischen Städte (fr. I 25): *ἱστοροῦσι δ' οἱ Βοιωτοὶ τὰ κατ' αὐτοὺς ὑπάρχοντα ἴδια ἀκληρήματα λέγοντες ταῦτα. τὴν μὲν αἰσχροκέρδειαν κατοικεῖν ἐν Ὠρωπῷ, τὸν δὲ φθόνον ἐν Τανάγρᾳ, τὴν φιλονεικίαν ἐν Θεσπιαῖς, τὴν ὕβριν ἐν Θήβαις, τὴν*

πλεονεξίαν ἐν Ἀνθηδόνι, τὴν περιεργίαν ἐν Κορωνείᾳ, ἐν Πλαταιαῖς τὴν ἀλαζονείαν, τὸν πυρετὸν ἐν Ὀγχηστῷ, τὴν ἀναισθησίαν ἐν Ἁλιάρτῳ. τάδ' ἐκ πάσης τῆς Ἑλλάδος ἀκληρήματα εἰς τὰς τῆς Βοιωτίας πόλεις κατερρύη (an Archilochos' ὡς Πανελλήνων ὀιζὺς ἐς Θάσον συνέδραμεν wird man hier wohl nicht zufällig erinnert). Ὅστίχος Φερεκράτους· Ἄνπερ φρονῇς εὖ, φεῦγε τὴν Βοιωτίαν. Es ist nicht uninteressant, diesen eigentümlichen Lasterkatalog mit den späteren zu vergleichen. Zunächst ist festzustellen, daß der Verfasser gewiß der Wahrheit gemäß seine Aufzählung nicht für seine eigene Schöpfung ausgibt; er hat in seinem Text vorher über Tanagra vielmehr sehr günstig gesprochen, Anthedons Fischergewerbe nicht getadelt, von Oropos das Wort πλεονεξία, nicht αἰσχροκέρδεια gebraucht, die ὕβρις der Thebaner allerdings erwähnt und genauer geschildert und die ewige Prahlerei der Platäer mit ihrer Perserschlacht in seiner wirkungsvoll knappen Art vorgeführt, dagegen wieder Thespiae rasch abgetan und Koronea, Onchestos und Haliartos überhaupt nicht erwähnt. Auf Herakleides selbst geht also die Auswahl der neun Städte und der neun Übel nicht zurück, und es hätte daher keinen Zweck, etwa den Zusammenhang des Verfassers mit einer Philosophensekte, z. B. mit den Peripatetikern, falls er sich erweisen ließe, zur Erklärung heranzuziehen. Es scheint allem nach, daß es sich um eine volkstümliche Tradition handelt; mit hellenistischer Mystik fehlt augenscheinlich jede Spur von Berührung. Daß die Neunzahl durch die Verhältnisse von selbst gegeben wäre, kann man kaum sagen; man sieht zwar, daß nur südböotische Städte genannt sind, so daß das Fehlen von Orchomenos und Akraiphion und anderen nicht auffallen darf; aber Onchestos war nicht selbständig und ist doch in der Liste neben den selbständigen Städten des böotischen Bundes im 3. Jahrh. v. Chr. (s. ihr Verzeichnis bei Cauer in P.-W. II 657) aufgeführt. Ließe sich aber die Berücksichtigung von Onchestos etwa noch dadurch erklären, daß dort das den Mittelpunkt des Bundes bildende Poseidonheiligtum war und der erste Bundesbeamte daher auch ἄρχων ἐν Ὀγχηστῷ hieß, so weicht doch das ἀκλήρημα, das diesem Ort zugeschrieben wird, von dem übrigen Schema völlig ab, da hier nur von einem Unglück, nicht von einem menschlichen Laster die Rede ist. So scheint das Bedürfnis nach Ausfüllung der Neunzahl den grimmigen Witz wenigstens mitveranlaßt zu haben, der in der Einreihung des Fiebers unter die ursprünglichen acht Laster liegt.

Man kann fragen, ob dieser Lasterkatalog schon da war, ehe er auf Böotien angewendet wurde. Zwar ist ὕβρις (und ὑπερηφανία, was der Autor in seiner Charakteristik damit verbindet) für Theben, ἀλαζονεία für Plataeae, auch ἀναισθησία für ganz Böotien sehr bezeichnend; anderseits aber ist ὑπερηφανία bei Euagrios, und namentlich ἀλαζονεία und ἀναισθησία bei Horaz (laudis amore

tumes' und 'iners'), also alle drei in allgemeinen Lasterschemata, zu finden. Auffällig ist vor allem das Fehlen der neben der ἀναισθησία den Böotern besonders oft vorgeworfenen γαστριμαργία, der Schlemmerei: man sollte denken, ein Böoter oder auch ein Böoterfeind hätte sie nicht übergangen, wenn er dieses Laster-verzeichnis eigens für die Böoter erdacht hätte. Wie dem auch sein möge: jedenfalls erscheint hier wieder einmal die Neunzahl vor der Siebenzahl, etwa wie die böse Neun für die schlimmen Weiber bei Semonides von Amorgos der 'bösen Sieben' späterer Zeiten längst vorausging; und umgekehrt zeigt sie sich als die jüngere in der Auswahl der neun Städte gegenüber den sieben Städten des alten böotischen Bundes und dem sonst gerade in Böotien auffallend häufigen Vorkommen der Siebenzahl (Roscher, Sieben- und Neunzahl S. 47f.), ungefähr wie bei Roscher die neun Kykladen und wiederum die sieben größten Inseln der Welt als Beleg für die fortgesetzte Parallele von Sieben und Neun nebeneinandergestellt sind. Man lernt aus alledem vor allem große Vorsicht in der Behauptung der Priorität für die eine oder die andere der zwei wichtigsten Gruppenzahlen. Und im Perser des Plautus (IV 4 v. 554ff.) sind der Laster, die einer wohlgesicherten Stadt fern bleiben müssen, sogar zehn: so kommt hier zufällig gerade in einem älteren Zeugnis eine dritte und seltenere Gruppenzahl zu ihrem Recht.

Heidelberg **F. Boll**

Nachtrag zu dem Aufsatz über die „Offa judicialis".

(Siehe S. 525—566.)

Aus Isländischen Zauberbüchern hat in der „Zeitschrift des Vereins für Volkskunde" XIII Olafur Davidsson zwei hierher gehörige Formeln veröffentlicht, die beide den Gebrauch des Ordals im Zauber für Island erweisen.

Die erste S. 271 Nr. 10 lautet: „Wenn du bestimmt wissen willst, wer dich bestohlen hat: Ritze folgende Worte auf Brot oder Käse oder irgend eine Speise ein und gieb sie dem zu essen, gegen den du Verdacht hast, so kann er sie nicht verschlucken und giebt sich also selber an oder gesteht es ein. Die Worte sind diese: makk, rakk, fenakk." Aus einer Kreddurhd., deren Grundlage nach S. 160 aus dem 17. Jahrhundert stammt; in der vorliegenden Form neuer.

Die zweite S. 274 Nr. 35 lautet: „Hast du jemanden in dem Verdacht, dich bestohlen zu haben, so schreibe diese Worte auf Käse oder Brot und lasse es ihn essen: paxx magx x vix ax x. Kann er es nicht verschlucken, so ist er schuldig."

Weitersweiler **A. Jacoby**

[Abgeschlossen am 21. Oktober 1910]

Register

Von Willy Link

Man beachte besonders die Artikel Opfer und Zauber.

Abendmahlsprobe 533; 561 ff.
Abendmahlsriten 543 ff.
Aberglaube 14 f.; 20 ff.; 75 ff.; 153 ff.; 388; 402 ff.; 466; 475 ff.; 526 ff.; 626 ff.
Ablanathanalba 624
Ablanatho 624
Abraham 100; 105 f.; 154; 181,0; 349,1; 353; 540
Abwehrzauber 27 ff.; 40 ff.; 77 ff.; 156 ff.; 193; 371; 408; 410; 412; 438; 454; 488; 496; 529; 532; 627 f
Achtzahl 632 f.
Adam 104 f.; 109; 516; 518
aer 314; 331
Agni 145
Ahnengötter 420
Ahnenkult 111; 116; 118 ff.; 377; 379; 442; 625
Ahnenseelen 419 f.
Alexander 94 f.; 161 ff.; — u. Esau 109,4; — u. Moses 95; 223; 228 f.; — s Zug zum Land d. Seligen 182 ff.; — — zum Paradies 199 ff.
Altchristliches 291 ff.; 533; 536 ff.; 558 ff.
Alttestamentliches 75 ff.; 473 f.; 529
Amaterasu 378; 385
Amazonen 204; 208; 245,1
Ammon 541
Amon 355 f
Amulett 14 f.; 30; 38; 83; 347; 370; 406 ff.; 428; 455
Anaitis 264 ff.
Analogiezauber 34,1; 414; 416; 434 f.; 466
Anaximander 306; 308 ff.; 330
Anaximenes 306; 308; 312 ff.; 330 f.
Angliederungszeremonien 449 ff.
Anhauchen 521 f.
Animismus 112; 119 f.; 401 ff.; 414 ff.; 426 ff.; 445; 456
Anubis 549; 624
Aphrodite 248; 252; 259; 261; 263; 265 f.; 317; 573
Apis 53,1; 64 ff.
Apollon 63; 324 f.; 478 f.
Arbeitsgesänge 413; 438 f.
Archäologisches 47 f.; 55 f.; 57,1; 61 f.; 68; 70,1; 72; 148; 159; 237; 334 ff.; 354 ff.; 359 f.; 367 ff.; 509; 572; 587 f.; 603 ff.
Ares 261; 263; 317; 326
Artemis 248; 252; 254 ff.; 262; 264; 266; 268; 325; 571 ff.
Asklepios 58; 72 f.; 574
Astarte 84; 265,2
Astralmythologie 351; 460
Astrologie u. Christentum 304 f.
Aten 355
Athene 252; 254 ff.; 262 ff.; 317; 326
Äther 318; 323; 329; 331
ἀτόκιον 4 ff.; 13 ff.
Attis 253
Attribute d. Götter 378; 462; — d. Heiligen 334 f.; 338 ff.; — d. Mondwesen 463
Atumā 358
Auferstehung durch Tau u. Regen 46
Aura 627 ff.

Ba 366 f.
Baal 84
Babylonisches 28 f.; 96; 99,4; 185,5; 202 ff.; 224; 288; — in d. Lebensquellsage 195 ff.
Bat 356
Baumgötter 386
Begräbnisriten 40 f.; 43 f.; 354; 359; 362 f.; 368; 378; 626
Bêl Zarbû 60
Bergdämon 173,6; 242,3
Berggötter 386; 420
Beschneidung 84; 451
Beschwörung 526 f.; 536; 624; 627 ff.
Beschwörungsformeln 173,6; 303; 627 ff.
Beschwörungswasser, Begießen mit B. 28
Besprengung mit Blut 32,2; 79; 81; — mit Wasser 30 ff.; 89; 158; 542
Beten, leises u. lautes 619 ff.
Bilder apotropäisch 455
Bilderraub 571 f.
Binden u. lösen 499,2
Blick, böser 34 f.; 38; 453 f.
Blut beim Bündnis 550; — beim Eid 442; — i. Zauber s. unt. Zauber; — u. Milch 547 ff.; 555
Blutbund 550

Blutfarbe 339 f.; 342 f; 548
Blutrache 328
Brautbettbenediktion 157 f
Brettspiel i. ägypt. Gräb. 369 f.
Brot i. Kult u. Zauber 526 ff.; — u. Käse als Abendmahlselemente 543 f.
Brote, süße 559 f.
Buddha 282; 393 f.; 579 f; 582; 586 ff.; 597 ff.; 603 ff.; 620 f; — s Tod 611 f.; — Wunder 586 f.
Buddhismus 112 f.; 115 f.; 118; 132 ff.; 143 ff.; 152; 276; 281; — in Indien 578 ff.; — in Japan 375; 379 ff.; 388 ff.; 397; — u. Christentum 582; 614
Bündnisriten 75; 550 f.
Buto 357

Chadhir 92 ff.; 191,1; 225; 229 ff.; —, Abstammung 103; —, Engel 106; —, Name 95; 231 ff.; 474 f.; —, Retter in Not 97; —, Schutzgottheit d. Schiffer 238 ff.; — u. Abraham 105 f.; — u. Adam 109; — u. Ahasver 110; — u. 'Āmil 108; — u. Chasisatra 99,4; — u. d. Christentum 99 ff.; — u. d. heil. Georg 110; — u. d. Messias 107 f.; — u. d. Synkretismus 93; 234,4; 474; — u. Elias 96 ff.; 103; 241; 243,2; — u. Elisa 97; 241; — u. Esau 109; — u. Glaukos 235 ff.; — u. Henoch 108; — u. Jeremia 108,4; — u. Lot 105,6; — u. Malkisedek 100; 103 f.; — u. Moses 109; 240; 474; — u. Seth 109; — u. Thomas 475; —, Wassergottheit 238
Chadhirlegende, Ursprung 94 ff.
Charaktere 9
Christentum in China 114; 117; 138; 152; — i. Japan 375; — u Buddhismus 582; 614; — u. d. ägypt. Relig 348 f.
Christus 282 ff.; 348 f.; 533; — u. Pan 467 ff.
Circe u. Marica 571; 574

Dämonen 27 ff.; 35 ff; 40 ff.; 75 ff.; 81 ff.; 112; 156 f.; 173 f.; 189 ff.; 271 f.; 329; 358; 365; 370 f.; 402; 407; 411 f.; 415; 426; 428 ff.; 490; 519; 561 ff.; 623; 628 ff.
Daniel 538 f.
dea dia 484
Demeter 55; 63 f.; 326
Diana 248; 250; 569 ff.
Dike 326; 476
Dionysos 50; 53; 59; 71; 324 f.
Dioskuren 62
Dis pater 58; 73
Donnergötter 386
Dreiheit d. Götter 248 ff.; 263 ff.; 275
Dreiteilung d. Seele 248 ff.; 305,1
Dreizahl 34; 37; 164; 166; 463 f.; 495; 530; 534; 556
Dyaus 120

Ea 198,3
Echelos 61; 63
Eid 441 f.; —, Sündenbockidee beim E. 155; —, von d. Sektierern nicht geleistet 274
Eingeweideschau 90
Ekstase 276 ff.; 579 f.; 598
Elemente 264; 307 ff.; — als *θεοί* 313; 321
Elias 96 ff.; 103; 106 ff.; 241 ff.
Elisa 97; 241
Engastrimythen 622 f.
Engel 84; 106; 286; 523
Ephesia grammata 533; 536
Erddämonen 75 ff.
Erde, Element 307; 310 ff.; — i. Eid 442
Erdgötter 386
Erdkult 121 f.; 125
Erinnyen 326
Eros 263
Erstgeburt, Weihung d. E. 82
Eschatologisches 46; 290; 364 f.
Essen d. Gottes 445 f.; — d. Opfers 453; — u. Trinken d. Eides 442; — — von mag. Formeln 529
Ethik i. Jainismus 617; — i. Jap. 383; 396 f.; — i. Konfuzianismus 127; 130; — i. Taoismus 130; —, sexuelle E. bei d. Griechen 1 ff.
Exorzismus 29; 527; 532; 536
Eva 353; 516; 518

Familienkult 378
Fascilina 569 f.; 576 f.
fasten 193; 426; 452 f.; 528; 534; 536
Faunus 483; 486 ff.; 498
Feldgeister 79
Fernzauber 403; 434 f.
Fetisch 406 ff.; 415; 422; 424; 485,2
Fetische, Formen 410 f.
Fetischismus 112; 288; 408; 414
Feuer, Element 249; 259; 263 f.; 307 ff.; — i. Eid 442
Feuerdämon 84
Feuergott 386
Feuerverehrung 113; 249
Fieberdämonen 629 f.
Firmicus 247 ff.; 292 ff.
Fisch als Seelenform 366 f.
Fischsymbol 239
Flußgötter 386
Formeln, magische s Zauber; —, rituelle 302 f.; 362
Fruchtbarkeitszauber 458

Ganymedes 477
Gebete 291 ff.; 302,1; 338; 414 f; 426; 431; 489; 495; 526 f; 532; 536 ff.;

559; 619 ff.; 627 ff.; — wirksam während d. Regens 25 f.
Gebetsformeln 302 f.
Gebildbrote 446; 626
Geburt aus Steinen 510 ff.
Geburtsriten 145; 147
Geister 28; 30; 38; 77; 79; 84; 112; 407; 409 f.; 414 ff.; 418 ff.; 426; 428; 430; 432 f.; 518 f.; 529; 558; 597; 630; — u. Tiere 360
Genesia 630 ff.
Genita Mana 504
Georg, d. heil. G. 110; 273
Geschlechtliches 1 ff.; 84; 147; 156 ff.; 421; 446 f.; 450; 452; 454; 458; 493; 509 ff.
Gestirne als θεοί 321
Glaukos 96; 235 ff.
Glaukossage 191 ff.
Golgatha 629; — u. Adams Grab 104,4
Gott u. Priester 285; 287
Götter 119 f.; 139; 145; 354 ff.; 378; 385 f.; 418 f.; — als Abstraktionen 317; — als Menschenschöpfer 259; 263; —, Beziehung zu den Elementen 317; 331; —, — zu Körperteilen 258; 260 ff.; —, — zu Seelenteilen 248 ff.; 255 ff.; —, Dreiheit 248 ff.; 263 ff.; —, getötet 415; —, Schaden bringende 358; 423; —, semit. in Ägypt. 358; — u. Menschen 444; —, Verhältnis zu Bild und Kultstätte 327 f.
Götterattribute 378; 462
Götterbilder 49 ff.; 65 ff.; 327; 360; 422; 534; 571 f.; 574
Götternamen 63; 323; 358; 365,5; 489; 574 f.
Götterzepter 366
Gottesurteile 525 ff.
Grabbeigaben 354; 367 ff.
Gräber 355; 367 ff.
Grenzriten 448
Hades 50; 53; 61; 63; 78; 324 f.
Hadesfahrt 557
Haine, heilige 430; 570; 573; 575
Hand 81 f.; 455 ff.; —, Bestreichen mit d. H. 39; —, rechte 72 f.; 455 ff.; — u. Eid 442
Hände, Bezieh. zu d. Himmelsrichtungen 455
Harn, Seele i. H. 513
Hathor 357; 371
Hauchseele 403 f.
Hauskult 378
Heilgesänge 440 f.
Heilgott 139
Heilige 333 ff.
Heiligenlegenden 336; 339
Heilungswunder, psychol. Deutung 282 f.
Heilzauber 26; 30; 276; 282 f.; 336; 403; 434; 438 ff.; 492 f.; 561
Hekate 254 f.; 258; 266 ff.
Helios 319; 329; 476 f.; 541
Hera 70; 266,1; 549
Heraklit 306; 308; 315 f.; 320 ff.
Hermanubis 624
Hermes 61; 63; 259; 263; 317; 476 f.; 540 f.; —, chthon. 624
Heroen 386
Heroenkult 442
Himmel, Begriff bei d. Chin. 118 ff.; 122 f.; — i. Eid 442
Himmelfahrt d. Dionysos 50
Himmelsdämonen 411
Himmelsgötter 418
Himmelskult 118; 122
Hīnayāna 136; 393; 607
Hochzeitsriten 31; 32,2; 145; 148; 156 ff.; 448 f.
Honig im Kult 544 f.
Horus 365
Hostien, Herstellung 559 f.
Hydrochoos 476 f.
Hymnen 126; 355; 549

Iao 540 f.
Initiationsriten 452
ira als Seelenteil 249; 251 f.; 256 f.; 262
Isis 57,1; 58; 60; 70 f.; 73 f.; 253; 352; 365 f.; 549; — Pharia 55
Islamitisches 20 ff.; 34,1; — bei d Chines. 114; 116; 152

Jahve 420
Jainismus 615 ff.
Jakob 349,1; 540
Jesua 154
Josua 95; 99; 226,3
Judentum in China 114 150 ff.
iudicium offae 525 ff.
Jüdisches 34,1; 41,4; 45 f.; 75 ff.; 96 ff.; 107,3; 520; 530; — i. d. griech. Medizin 1; 18
Juno 496 ff.; — Moneta 248
Jupiter 50; 58; 304

Ka 366
Kaiserkult 379
Kale 173; 188,2; 190,0; 193,5; 194; 220; 242,3
Käse i. Kult 543 ff.; — macht unsterblich 555
Keuschheit, kult. 265
Kindermythologie 271 f.
Knabenliebe 446 f.; 452
Knochen zerbrechen verboten 153 f.
Konfuzianismus 112 f.; 115 f.; 123 f.; 126; 144; — i. Japan 375; 380 f.; 388; 394 ff.; —, Ethik i. K. 127; 130
Kopf, Verhüllen d. K. 449
Kore 63 f.; 74; 262
Körperseele 403; 405; 412
Körperteile, Bezieh. zu Göttern 258; 260 ff.
Krankheitsdämonen 34 ff.; 438
Kreuz 479; 528; 531; 539
Kreuzzeichen 81; 83
Kultgründungen, moderne 275
Kultstätten 124 f.; 378; 388

Kultübertragungen 54 ff.; 571 ff.
Kultus, Entstehung 277 f.; —, Verhältnis z. Mythus 275 ff.
Kultvereine 360 f.

Lachen i. Kultriten 498 ff.
Lamaismus 142 ff.; 150
Lao tsĕ 112 f.; 127 ff.; 387; 394
Lebensbaum 207
Lebensquellsage 94 ff.; 162 ff.; 179 ff.; 206 ff.; 221 ff.
Lebensrute 496
Lebensspeise 198,3
Legenden, jainist. 618
Legendenbildung 93; 196 f.; 341 ff.
Liber 489
libido als Seelenteil 248 ff.; 257; 259
Liebeszauber 38; 438
Löwe als Symbol 73; 107,3
Lucio, San 333 ff.
Lupercal 486
Lupercalia 481 ff.
luperci, Name 481 ff.
Lupercus 489
Lustratio 90; 497 f.; 502; 505

Magna Mater 574
Mahāyāna 132 ff.; 390; 392 ff.; 581; 603; 607
Malkān 103 f.
Malkisedek 100 ff.; 154
Mana 421; 424 f.; 427 ff.; 435; 455; —, Bezieh. z. Animismus 427
Manichäismus bei d. Chines. 113 ff.; 149
Manna 552
Maranatho 624
Märchen 413; 459
Marica 567 ff.; —, Nymphe 573; — u. Diana 573 ff.
Mars 484; 486
Mazdeismus bei d. Chines. 116
Meineidszeremonien 154 f.
Mêng tsĕ 125; 127
mens als Seelenteil 249; 251 f.; 257; 262
Mensch aus 4, 7 u. 12 Teilen 258 ff.
Menschen u. Götter 444
μηρία 86 ff.
Messias 107 f.; 154; 271; 283; —, falscher 283 ff.
Milch 498; — beim Bündnis 550 f.; — i. Kult 544 f.; 557; — macht unsterblich 549 f.; 555; — u. Honig als Abendmahlselem. 547; — u. Taufe 554
Milchbund 550 f.
Mithras 247; 249; 259; 264 ff.; 509
Mond 82; 323; 329; 351; 453; 462 f.; —, Abnahme ominös 44,4
Mondgott 386; 464
Mondmythen 462 ff.
Monotheismus i. d. ägypt. Rel. 355; 364
Moses 95; 99; 109; 152; 222 ff.; 240; 242; 246; 349,1; 474
Muhammed 96; 98; 223; 227,0,5; 228 f.; 243,2
Mumienübertragung 360
Musik, rituelle 126; 413; — u. heil. Zahlen 439; —, Ursprung 437
Mylitta 265
Mysterien 328; 353; 557
Mythenbildung 270 ff.
Mythus, Entstehung 276 f.

Nachahmung i. d. Religion 280 ff.; — u. Eid 442
Nacktheit 491; 629
Nahrungsgöttin 386
Namenaberglaube 475 ff
Naturgötter 386
Naturverehrung 116; 118; 377
Neilos 61
Neith 358,2
Nekyia, Zaubersang i. d. N. 624
Neleus 61; 63
Nemesis 477
Nereis 173
Nereus 193,5
Nestorianertum bei d Chines. 114; 116; 149 f.
Neunzahl 37; 463 f.; 632 ff.
Neuplatonisches 247 ff.
Neutestamentliches 153; 155
Ngílingíli 408 ff.
Niesen 597
Ningal 358
Nukar 358
Nymphen 62 f.; 573
Nyx 625

Okkultismus 436
Opfer 85 ff.; 126; 193; 365; 414; 431; 446; 453; 489; — Ahnenopfer 121 f.; 146; — an Heilige 341; — Bildopfer 625 f.; — Eidopfer 85; — Erdopfer 121; 125; — Erlösungsopfer 153; — Götzenopfer 562; — — b. Paulus 561; — Grenzopfer 86; — Haaropfer 239; — Himmelsopfer 503 ff.; — Löseopfer 81; — Menschenopfer 86 ff.; 119; 279; 360; 453; — —, Ersatz 87 f.; 500; — Passahopfer 82; — Speiseopfer 88; — Sühnopfer 85; 453; — Tieropfer 80 f.; 85 ff.; 625; — Totenopfer 362,3; 625; — Türschwellenopfer 80 ff.
Opferblut 79 ff.
Opferschau 85; 90
Opfertiere 86 ff.; 458; 489 ff.; 498; —, Ersatz 625 f.
Orakel 258; 330; —, Ammonisch. 70; —, chaldäisch 255; —, Delph. 54; 56; 58; 65; 71
Orenda 404; 421 ff.; 435; 479
Oserapis 53,1
Osirapis 67
Osiris 58 f.; 66 ff.; 73; 253; 273; 284; 347; 352; 361 ff.; 549; — u. Chenti-Amenti 364; — u. Dionysos 50; 53; — u. Serapis 53; 58; 60
οὐλαί 89

Pan 489; —, Tod d. großen P. 467 ff.
Pananimismus 402
Pandora 259
Paradies 167,10; 183,6; 190,0; 199 ff; 211; 234,0; 619
Paradiesströme 199,3; 201; 206,1; 207
Parammon 541
Parentalia 630 ff.
Parthenos 476 f.
Passahmahl 153
Paulus 281; 561 f.
Persephone 64; 254 ff.; 266
Persisches 186,0; 249; 496; 518; 556 f.
Personifikationen 120; 382
Pflug, rel. Bedeutung 458
Pflugkultur, Entstehung 457 ff.
Phallus 83 f.; 357; 383; 404; 458
Pherekydes 317 ff.; 326; 330
φθορά 2 f.; 9; 17
φθόριον 4 ff.; 13 ff.; 17
Pluto 50; 52 ff.; 59; 63 ff.; 69; 71; 74; 256
Poseidon 263
Präanimismus 401 f; 424 f; 429; 433; 439; 441
Priester u. Gott 285; 287
Probe mit dem geweihten Bissen 526 ff.
Propheten 622 f.
Proserpina 50; 52; 54; 71
Prozessionen 34,1; 338
Psychologie i. d. Religion 280 ff.
Ptah 357
Pubertätsriten 454

Quell entspringt an d. Märtyrerstätte 339; — heilkräftig 84

Ra 347; 350
Rechtfertigung i Buddhismus 619; — i. d. japan. Relig. 391
Regen 25 ff.; 44,4; 46
Regengötter 386; 418; 420; 436
Regenwunsch 20 ff.; 26 f.; 44 f.
Regenzauber 34,1; 414; 438; 444; 627
Reinheit, kultische 328
Reisezauber 32; 80 f.
Reisprobe 533 f.
Reliquien 342,1; 604; 613
Rennut 357
Resef 358
Riten bei d. Wiedergenesung 80; —, ihre psycholog Entstehung 275 ff; —, sexuelle 452
Robigus 505
rote Farbe 339 f.; 342 f.; 548

Safech 357
Salben z. Dämonenabwehr 371
Salz i. Eid 442
San Lucio 333 ff.
Sarapis 53; 65 ff.; 476
Satis 357
Saturn 477
Schadenzauber 411; 438
Schattenseele 403
scheren 32; 239,4; 449
Schiffszauber 239; 466
Schlange 52; 72 f.; 353; 357; 522; — als Fetisch 411; — als Götterattribut 249; 268; —, Seelentier 405; 412; —, Totemtier 406
Schlangenzauber 564
Schüsselzauber 466
Sechem 366
Seele 111 f.; 131; 146; —, Dreiteilung d. S. 248; 305,1; — i. Blut 403 f.; — i. Harn 513; — i. Sperma 447; — i. Nieren 403 f.; —, Siebenteilung d S. 261; —, Ursprung 435
Seelen 329; 366; 370; 402 ff.; 433; 459; —, durstige 627
Seelenstoff 329
Seelenteile 249 ff.; 255 ff.
Seelentiere 405 ff.; 412 f.; 420
Seelenzauber 404 f.
Selene 476 f.
Sem 101 f.; 104 f.
Semitisches 28 f.; 34,1; 41,4; 45 f.; 630 ff
Serapis 47 ff.; 53; 58 ff.; 352
Seth 109; 199,3; 365
Shinto 375 ff.; 395; 397; — bei d. Chin. 114
Siebenzahl 13; 37; 39; 46; 68; 217; 259 f.; 304; 598; 629; 632 ff.
Simson 349,1
Sol 304
Sondergötter 419; 430
Sonne 321; 323; 329
Sonnengott 418
Sonnengöttin 378; 385 f.
Sonnenkult 347; 351; 355
Sothis 357
Speien 521 ff.
Speiseverbote 406; 424
σφάγια 85 ff.
Spuckgeburt 521 ff.
Stäbe, heil. 366
Stein beim Bündnis 75; — i Eid 442; —, magisch s. Zauber
Steingeburtsagen 509 ff.
Sterbende, Fortziehen d. Kissens b. St. 626; —, Riten b. St. 39 f.
Sterne 321; 323; 329; 351
Sterngott 386
Sühnriten 499; 507; 632
Synkretismus, astrologischer 476 f.; — i. Ägypt. 364 f.; —, relig 304

Tabu 28; 358, 7; 399; 424; 443 ff.; 447
Tage, günstige u ungünst. 366
Talismane 406
Tanen 357
Tao 128 ff.; 387
Taoismus 112 f.; 115 f.; 127 ff.; 142; 144 ff.; 152; 395
Thales 306; 308; 330
Themis 476 f.; 541
Thoth 366; 624
Tierdenkmäler 359 f.
Tiere als Seelenträger 405; —, heilig 359;

371; i. Kult 405; — u. Eid 442; — u. Geister 360
Tierkult 347; 358ff.; 399; 419
Tiermumien 358f.
Tierzauber 371; 405f.; 408
Tobiasnächte 156f.
Todsünden 632ff.
torána 378
torii 378
Totemismus 358,7; 399; 405f.; 422; 424f.; 444f.; 490; —, Ursprung 405f.
Totemtier 405f.
Totenbeigaben 354; 367ff.
Totenbuch 361ff.; 370
Totengebräuche 20ff.; 30; 40ff.; 111; 145f; 148; 159f; 368; 449f.; 453; 556
Totenseelen 370; 416; 421; 428
Träume 49ff.; 56; 65; 71; 86f.; 132; 431f.; 434f.; 460ff.; —, erotische 512; 516; 518f.
Trennungszeremonieen 449ff.
Türe, Heiligkeit d. T. 448; —, Heimkehrende dürfen nicht durch die Tür gehen 80
Türpfosten, Bestreichen d. T. 30; 81ff.
Tyche 55
Typhon 253

Uranos 120; 317
Uschebti 368f.

Vampir 159f.
Varuna 120
Vegetationsdämonen 411; 499
Vegetationsgötter 365; 119f.
Venus u. Marica 571; 573f.
Verbote, religiöse 153; 406; 424
Verhüllen d. Kopfes 449
Vierzahl 539
Vision 276f.; 285; 545
Vogel als Seelenform 366; — als Seelentier 412
Vögel, göttliche 170f.; 175; 177; 180,3; 183

Wallfahrten 336ff.
Waschung 28; 448; 496; 562
Wasser i. Abergl. 20ff.; 27ff.; 32ff.; 336; 442; — i. Kult 32,6; 544; 559f.; s.a. Besprengung
Wassergeist 84; 575,2
Wassergötter 28; 386
Wasserzeremonieen 28f.
Wein i. Grabritus 44,3; 45,2
Weissagung 622f.
Weissagungszauber 76ff.
Wiedergeburt 80; 285; 452; 585
Wiedergeburtszeremonie 501ff.
Winde als Krankheit erregende Dämonen 628f.
Windgötter 386
Wolle i. Kult 501
Wunder 48f.; 56; 598; 604
Wunderpflanze 76ff.; 516; 518
Wundersteine 201; 206; 515ff.
Wundertier 76f.
Wunschformeln 20ff.; 45f.

Yen Hui 125
Yoga 287; 579

Zahl 40; 2; 17f.; 518
Zahlen, heil u. Musik 439; —, mytholog. 284; — u. Eid 442; —, ungerade 37f.
Zάς 317ff.
Zauber 370ff.; 383; 402; 414; —, Ursprung 404; 415f.; 433; s. a. Abwehrzauber, Analogiezauber, Fernzauber, Fruchtbarkeitszauber, Heilzauber, Liebeszauber, Regenzauber, Reisezauber, Schadenzauber, Schiffszauber, Schlangenzauber, Schüsselzauber, Seelenzauber, Tierzauber, Weissagungszauber; — Aufschriften 529ff.; 538f.; 541; — Blick 78; — Blut 32,2 77ff.; 498ff.; — Brot 526ff.; 634; — Butter 531; — Engelnamen 536 628; 630; — Feuer 535 — Formeln 346; 358 361; 364; 370ff; 455 499; 529; 532f.; 536 560; 634; — Gesänge 413; 437f.; — Hauch 403f.; — Hostie 558 561f.; 566; — Käse 526ff.; 634; — Knochen 76; — Knoten 370; — Kraut 192; 198,1; — Kreis 488; — Medizin 407; — Menschenblut 77; — Nacktheit 491; — Pflanzen 407; — Regenwasser 29f.; — Speiche 522; — Spiegel 32,3 Sprüche 346; — Steine 175; 407; — Tänze 413; — Tau 46,2; — Tierblut 78; — Umlauf 488; 490ff.; — Urin 77 — Wasser 28ff.; 34ff. — Worte 276; 414; 426 536; 566; 634; — Zeichen 530ff.; 538ff.; 564
Zauberkraft 403
Zehnzahl 202; 620; 634
Zemzembrunnen 39f.
Ζήν 324
Zerubabel 154
Zeus 47; 61; 63; 70; 120 263; 272; 319; 324 331; 420; —, chthon. 624
Zucken 456
Zwölfzahl 260

Druck von B. G. Teubner in Dresden

BL
4
A8
Bd.13

Archiv für Religionswissenschaft vereint mit den Beiträgen zur Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY